LA PHILOSOPHIE SOCIALE DE RENOUVIER

IMPRIMERIE COOPÉRATIVE OUVRIÈRE
VILLENEUVE-SAINT-GEORGES (S.-ET-O.)

SYSTÈMES ET FAITS SOCIAUX

LA PHILOSOPHIE SOCIALE DE RENOUVIER

PAR

ROGER PICARD
DOCTEUR EN DROIT - LICENCIÉ ÈS LETTRES



PARIS
LIBRAIRIE DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES
MARCEL RIVIÈRE
31, rue Jacob et rue Saint-Benoît, 1

1908

INTRODUCTION

Le grand problème de la philosophie et de la vie, c'est le problème moral. Pendant soixante années d'une production intellectuelle ininterrompue, Charles Renouvier a, sans cesse, rattaché à la loi morale les spéculations sur les problèmes métaphysiques les plus transcendants, comme les discussions sur les questions politiques les plus immédiates. Le néo-criticisme, qu'il a fondé, subordonne tous les phénomènes à la conscience, et dans la conscience même, la raison théorique à la raison pratique. C'est pourquoi Renouvier ne s'est jamais désintéressé de l'étude des faits sociaux, des questions politiques actuelles, et qu'il n'a jamais séparé la morale, centre de sa philosophie, de la politique, de la sociologie et de l'économie sociale.

Le néo-criticisme n'étudie que les phénomènes et leurs lois ; le phénomène est la seule réalité qu'il reconnaisse, mais c'est l'idée de loi qui lui restitue la stabilité et la permanence que l'ancienne philosophie demandait à l'idée de substance. La loi est un ordre constitué par une relation permanente. Les phénomènes sociaux ne sont intelligibles que si l'on en considère la forme, qui est la conformité à une loi ; s'en tenir à l'observation purement empirique, serait se condamner à ne pouvoir les expliquer. Le caractère social d'un fait ne se dégage que s'il est conçu sous l'idée d'un certain système de règles qui définissent les rapports entre les personnes, l'action en commun. Ces règles constituent, selon

Renouvier, un système juridique, qui a pour principe l'idée du droit (1).

L'idée du droit appartient à la morale, ce qui revient à dire qu'il appartient à la morale de préciser l'idée de société, d'éclairer l'histoire des sociétés et de fournir les éléments qui doivent permettre de fonder la cité véritable, la cité des consciences.

La morale forme ainsi le centre de la sociologie, et la sociologie est à la fois la science sociale et la philosophie sociale. Elle étudie les sociétés humaines dans leur développement et dans leur constitution, et l'ensemble des rapports sociaux des hommes est de son ressort. Son objet est aussi bien la description des phénomènes sociaux et de leurs lois, que la construction, fondée sur des inductions historiques ou des principes a priori, de la doctrine sociale de l'humanité future. Elle embrasse à la fois la science et la philosophie politiques, économiques et sociales.

Les *idées sociales* de Renouvier, ou sa sociologie, s'étendent à toutes les questions que soulèvent les relations des hommes dans leur vie en commun, mais elles ne manquent pas cependant d'une très nette unité que leur donne la prédominance de la préoccupation morale chez leur auteur. Nous essaierons, dans cette étude, de suivre fidèlement la pensée de Renouvier, d'exposer les solutions aussi bien que les principes auxquels il s'est attaché en ce qui concerne les problèmes sociaux, de les opposer, comme il aimait à le faire lui-même, aux théories de ses devanciers et de ses contemporains. C'est un tableau de sa pensée sociale, avec les nuances qu'il y ajoute dans chacun de ses ouvrages, les retouches qu'il y apporte au cours de sa carrière philosophique, que nous voudrions donner.

La morale doit y être au premier plan. Pourtant, avant de voir comment Renouvier en a posé les principes et déduit les règles, il

(1) Sur la conception sociale du criticisme : cf. V. Delbos, *Le Kantisme et la Science de la Morale*, conférence faite au Collège libre des sciences sociales.

sera bon d'examiner d'abord ses vues sur la formation des mœurs sociales, sur l'histoire des sociétés et la théorie qui en est la conclusion, celle de la nature véritable du progrès. L'observation de la vie des sociétés et les idées générales qu'elle suggère sont le préliminaire de la recherche a priori des principes et de l'idéal moraux, parce qu'elles montrent l'impossibilité de fonder une véritable morale sur l'empirisme pur.

La morale nous conduira aux problèmes de la sociologie politique et économique, après nous avoir permis de dégager l'idée rationnelle de société, grâce à la notion du contrat social fondé sur l'idée de justice. Cette idée, âme de la morale néo-criticiste, est la source des jugements sur les systèmes et les faits politiques, économiques et sociaux que nous aurons à examiner successivement. La sociologie politique comprendra les questions relatives à la formation de l'Etat, à son organisation constitutionnelle, législative, administrative, à la nature et à l'exercice de ses droits et de ses devoirs, aux rapports juridiques et moraux qu'il doit avoir avec ses membres.

L'examen des théories et des faits relatifs à la production, à la répartition des richesses, à l'organisation du travail, de l'échange, du crédit, appartiendront à la sociologie économique ; c'est là surtout que la morale interviendra, avec d'autant plus de rigueur qu'elle en est plus généralement exclue dans la pratique et dans la doctrine habituelles.

Il y a d'autres relations sociales, qui ne sont ni proprement politiques, ni économiques, mais qui sont encore une expression de la vie morale, et qui, comme telles, réclament une forme juridique bien nette et dont la précision rationnelle puisse inspirer des lois positives : ce sont celles qui résultent de la vie domestique, de l'existence des institutions et des sentiments religieux, et de la nécessité d'enseigner les enfants. Nous tâcherons de montrer la manière originale et forte dont Renouvier en a traité.

Dans une dernière partie, plus brève, nous exposerons la der-

nière philosophie sociale de Renouvier, les dernières critiques amassées avec une sorte d'amer découragement contre la société, et les solutions, moins rationnelles et plus empreintes de croyance et d'hypothèse, qui essaient d'expliquer le problème social en le reliant au problème métaphysique et religieux.

La philosophie de Renouvier présente un enchaînement de thèses unies entre elles, d'une manière si étroite, qu'il est presque arbitraire d'en détacher une partie pour l'exposer isolément ; les divisions que l'analyse fera subir à ses idées seront peut-être artificielles, mais comme les idées sociales de Renouvier sont sans cesse liées à ses spéculations sur les problèmes les plus divers de sa philosophie, et que nulle part, si ce n'est dans la *Science de la Morale* (1), il ne les expose d'une manière systématique, il nous a semblé qu'il n'était pas sans intérêt de les rechercher dans son œuvre pour les réunir, et de coordonner des vues éparses et des argumentations trop souvent morcelées. C'est par là, croyons-nous, que pourra se justifier ce travail.

Dans la conclusion, résumant les idées qui se dégageront de l'ensemble de cette étude, nous chercherons à montrer en quoi consiste l'originalité de Renouvier, quelles différences son système présente avec celui des sociologues, ses contomporains, et quelles tendances il révèle.

Nous voudrions donner une image fidèle de la pensée sociale de Renouvier, mêler le moins possible nos vues aux siennes et faire œuvre d'histoire plutôt que de critique.

(1) Cet ouvrage expose plutôt des principes que des solutions, et encore est-il loin de discuter toutes les questions examinées par Renouvier dans ses autres œuvres.

CHAPITRE PREMIER

L'activité et l'œuvre sociales de Renouvier

La vie de Renouvier fut consacrée à la réflexion plus qu'à l'action ; lui-même le constate, non sans mélancolie, dans ses *Derniers entretiens* (1), où il se reproche d'avoir un peu trop vécu dans l'abstraction et dans l'isolement. A un certain moment, il fut cependant mêlé de près, quoique d'une façon indirecte, à la bataille politique, et l'un de ses premiers ouvrages eut pour conséquence la chute d'un ministère. On peut aussi considérer comme une période d'action, celle qui, de 1872 à 1889, vit paraître sans interruption la *Critique philosophique,* cette remarquable revue de pensée et de combat. Avant d'exposer la pensée sociale de Renouvier dans ses détails, nous voudrions dire rapidement quelle fut son activité politique, présenter les œuvres qui la complétèrent et en caractériser la méthode.

Pendant cette ère d'enthousiasme et de méditation que furent les *Années quarante,* il était difficile de ne pas prendre parti pour l'une ou l'autre des prédications sociales qui se faisaient entendre et qui luttaient, tantôt séparément, tantôt ensemble, pour l'avènement, que tous alors croyaient prochain, d'une société de justice (2). Renouvier combattit d'abord avec les saint-simoniens,

(1) *Les Derniers entretiens* recueilllis et publiés par M. Prat.

(2) Pendant cette période, la part de Renouvier dans le mouvement des idées est représentée par son *Manuel de philosophie moderne* (1842),

puis il subit l'influence de Fourier, celle de Proudhon, et les tendances qui en résultèrent se retrouvent dans sa première œuvre politique : le *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1).

Le 24 février 1848, Hippolyte Carnot devenait ministre de l'Instruction publique ; le 29, il instituait une commission des études littéraires que présidait Jean Reynaud, et dont Renouvier, attaché au ministère était le secrétaire, chargée d'élaborer les principes de l'éducation républicaine dans laquelle il voulait faire entrer l'enseignement régulier de la politique. Dans une circulaire aux recteurs, il les invitait à faire rédiger des manuels républicains. Renouvier, qui, dans la commission, se consacrait plus spécialement à l'éducation morale et civique, écrivit son *Manuel* que le ministre approuva et fit éditer à 20.000 exemplaires pour les faire distribuer aux instituteurs. Le 30 juin, Carnot déposait à l'assemblée un projet de loi ayant pour but le vote d'un crédit destiné à la réorganisation de l'enseignement sur les principes nouveaux que le ministre avait déjà exposés et qu'il rappelait ; l'un d'eux réclamait le développement de l'instruction primaire au delà de ce qu'elle comportait alors, de façon à fournir à la culture de l'homme et du citoyen ses moyens convenables. Le projet fut discuté le 5 juillet ; c'est alors que le représentant Bonjean vint s'opposer à l'adoption pure et simple, sous prétexte que l'enseignement républicain, tel que le concevait Carnot, était

son *Manuel de philosophie ancienne* (1844), sa collaboration à l'*Encyclopédie nouvelle* et sa propagande saint-simonienne.

(1) La première édition du *Manuel* parut en mars 1848, et la deuxième en décembre 1848. Tout récemment, cet ouvrage a été réédité avec une excellente notice et des notes abondantes par M. J. Thomas, chez A. Colin. Nous empruntons nos renseignements sur l'affaire du *Manuel,* à cette notice d'abord, au *Compte rendu des séances de l'Assemblée nationale.* (Paris, Imprimerie de l'Ass. Nat. 1849) et au livre de H. Carnot : *Le Ministère de l'Instruction publique du 24 février au 5 juillet 1848.* Le *Manuel* avait été soumis à la lecture de Béranger, alors membre de la Commission des études.

inacceptable. Il en chercha la doctrine dans le *Manuel* de Renouvier et n'eut pas de peine à provoquer le tumulte, dans cette incohérente Assemblée de 1848 en citant quelques phrases tronquées d'un ouvrage dont il se plut à faire ressortir le caractère socialiste et surtout le style âpre et passionné. Le ministre, mis en demeure de répondre s'il approuvait ou non les pensées incriminées, se défendit sans netteté au milieu d'une Chambre sans cesse plus houleuse ; à peine écouta-t-on Jules Renouvier, qui vint à la tribune défendre l'œuvre de son frère ; l'amendement Bonjean, qui réduisait le crédit demandé, fut adopté ; le lendemain (1) Carnot démissionna.

Quel était l'esprit du *Manuel* et quelles étaient les propositions qui avaient provoqué la censure du « tribunal de ces juges souverains dont les arrêts ne sont pas précédés d'enquête » ? (2) Après cette condamnation, Renouvier avait repris la propriété de son œuvre, et en avait donné une deuxième édition précédée d'une longue préface, accrue de quelques développements qui en accentuaient encore l'esprit démocratique et socialiste. Dans l'avant-propos, il se dégage avec quelque dédain du patronage ministériel et déclare qu'il se passera de l'assentiment des « républicains sages, honnêtes et modérés » ; il se félicite de pouvoir reprendre son entière liberté pour la nouvelle édition d'une œuvre qu'il considérait surtout « comme une profession de foi personnelle », et il la soumet au jugement du peuple pour lequel elle était écrite (p. 52-55). Le *Manuel* s'adressait non aux enfants, mais aux adultes, aux instituteurs surtout, auxquels Renouvier voulait fournir les principes d'une éducation vraiment démocratique, et profitable autant à eux-mêmes qu'à leurs élèves. Il est

(1) Ce même jour le représentant Pagnerre, éditeur du *Manuel*, absent la veille, de la Chambre, crut devoir venir donner, à la tribune, le dernier coup de pied à l'œuvre condamnée, en dégageant sa responsabilité dans la publication du *Manuel*.

(2) *Manuel*, préface. Je me sers, pour les citations, de l'éd. Thomas.

écrit sous forme de dialogues entre un élève et un maître, qui, tous deux, exposent tantôt positivement, tantôt par objections ou réfutations, la pensée de l'auteur. Renouvier n'oublie pas qu'il fait une œuvre de vulgarisation, aussi n'y développe-t-il que des principes de morale facilement saisissables, une sorte de doctrine du bon sens.

Les propositions socialistes du *Manuel* condamnées à la Chambre demandaient l'abolition de l'intérêt par l'établissement du crédit gratuit, la concentration entre les mains de la République de tous les organes du commerce et de l'échange, enfin la création d'un impôt progressif pour permettre de réaliser l'égalité des conditions. On reconnaît dans la première de ces idées l'influence de Proudhon, dans la deuxième celle de Fourier ; l'autre formule un vœu à peu près général à l'époque dans tous les partis socialistes. Mais le ton du *Manuel*, encore plus que ses idées avaient soulevé l'indignation, vraie ou feinte, de la majorité. Renouvier ne fait qu'accentuer encore ses expressions dans la préface de sa deuxième édition : il s'élève lyriquement contre l'égoïsme et l'hypocrisie des possédants qui essaient de faire croire au peuple qu'ils gouvernent par lui et en son nom, alors qu'ils ne font « qu'exploiter l'homme pour eux, leurs amis et leurs castes, par habitude et par instinct ». Les élections de 1848 (1) avaient envoyé à la Chambre une majorité réactionnaire à qui Renouvier dénie le titre de véritable représentation nationale ; la démocratie est encore à fonder et le peuple, au moment où il écrit, ne doit pas compter sur ses élus pour la lui donner.

Leur hypocrisie est apparue tout entière, le jour où ils ont condamné le *Manuel*. Ils se sont indignés de ce que l'élève y demande à l'instituteur s'il n'existe pas « des moyens d'empêcher que les riches mangent les pauvres » et de ce que l'instituteur réponde qu'on « fera des lois pour cela, quand on voudra » ; et

(1) Cf. Louis Ménard, *Prologue d'une Révolution*.

Renouvier ajoute dans une éloquente apostrophe : « Quoi donc ! Ce n'est pas manger le pauvre que de vivre du travail d'autrui ?... etc... » Il prouve que toute une classe est exploitée par l'autre, qui ne vit que de cette oppression (1), que l'anthropophagie a toujours existé et que le salariat n'en est que la dernière transformation. Puis pour faire ressortir le naturel et l'exactitude de cette expression, il la montre dans la bouche d'Homère et de saint Paul, et sous la plume de La Fontaine et de Fénelon (2). Cette exploitation, racine de tout le mal social, ne saurait diminuer par quelques sacrifices individuels : c'est la société entière qui doit justice aux malheureux, et le *Manuel* est consacré à poser les principes d'une société meilleure et à indiquer (mais sans y insister très longuement) les moyens qui permettront aux hommes de s'y acheminer. A l'égoïsme de la bourgeoisie il oppose le socialisme libéral « qui doit triompher, parce que seul il a un principe, une doctrine, un amour ».

Renouvier partageait en 1848 l'enthousiasme né de la Révolution et la conviction qu'avant peu, allait s'accomplir une transformation sociale décisive. Il est vrai que, dans l'Europe entière, des soulèvements, des mouvements populaires s'étaient produits qui paraissaient donner quelque appui à ces espérances. Pourtant, en France même, les efforts pour établir la République avaient avorté et Renouvier, dans la préface de son *Manuel* ne ménageait pas les critiques et les reproches aux hommes du gouvernement dont il flétrissait la conduite pendant les émeutes de juin, à l'Assemblée dont l'hypocrisie lui répugnait. Mais il croyait passager ce règne de la force contre le peuple, par ses

(1) Cf. Karl MARX, *Le Capital*, § 26 à 29.

(2) Il l'aurait trouvée aussi dans la *Bible : Psaumes*, Amos IV, 8 : Ecoutez-moi, *mangeurs de peuple*, grugeurs des faibles du pays... », et dans un auteur, qui n'a rien d'un prophète : Dupont de Nemours (*Correspondance*, citée par M. Abel Lefranc dans son Histoire du Collège de France).

élus ; une nouvelle révolution devait, pensait-il, sortir à bref délai d'un nouvel effort populaire et fonder la véritable République démocratique et sociale. Le suffrage universel pourrait peut-être, si les électeurs comprenaient et pratiquaient leur devoir, créer l'Assemblée qui fonderait le nouveau pacte social et serait en droit d'imposer à tous les citoyens l'obligation positive d'en exécuter toutes les clauses, en ce qui les concernerait respectivement. (*Manuel*, p. 74). En attendant, il assignait à l'individu le devoir de travailler à l'abolition des castes et de préparer l'ère nouvelle de la fraternité, afin de produire dans sa sphère les bons effets que la justice sociale proclamée produira partout. « Quelques années d'ardeur et de fraternité feront plus qu'un siècle d'anarchie ! »

Bien que Renouvier s'en défendit, il y avait dans ces pages, un singulier esprit d'utopie qu'il devait repousser et combattre plus tard, et une confiance entière dans les sentiments de justice et de fraternité du peuple, qui ne l'abandonna jamais tout à fait. Cette œuvre se distingue de celles qu'il donna dans la suite par la théorie morale. Quoique déjà très fortement pénétré de l'idée de justice, Renouvier n'en fait pas encore le centre de son éthique ; il attribue une large place à la charité, à la fraternité et c'est au nom du sentiment plus que de la raison qu'il demande une nouvelle législation sociale. Il ne sépare pas la fraternité de la justice, il les conçoit comme se prêtant mutuellement leur caractère impératif (p. 110), mais la fraternité doit peu à peu se substituer à la justice : « La société idéale, parfaite, qui est notre dernier but, verra le règne libre de la fraternité », dit-il dans la Déclaration de principes qui suit le *Manuel*. C'est encore l'influence de Saint-Simon qui se fait sentir ici, et même de la morale évangélique dont le souvenir y apparaît en plusieurs endroits (1).

(1) La République fondera la cité « dont le Christ, s'il revenait, ne dédaignerait pas de se dire citoyen ».

Les moyens pratiques de transformation sociale proposés par Renouvier dans son *Manuel,* se retrouvent, plus fouillés, dans une œuvre qu'il publie quelques années plus tard : le *Gouvernement direct* (1). Cette œuvre se présente comme due à la collaboration d'une dizaine d'auteurs, parmi lesquels Renouvier fut chargé de la rédaction avec Fauvety. Nous sommes tentés de lui attribuer presque entièrement ce travail. Son style et surtout ses idées s'y reconnaissent sans peine ; le *Gouvernement direct* est comme un développement des principes et des solutions ébauchés dans le *Manuel;* dans d'autres écrits (2), Renouvier reprendra quelques-unes des idées qu'il y expose.

Le préambule nous avertit que le livre, bien qu'inspiré par un projet législatif des représentants Charrassin et Benoît, n'en est pas moins une création originale, « absolument nouvelle », par la manière dont s'y trouve adaptée aux réalités actuelles, l'idée qui en fut la source. Plus encore que les applications, ce sont les principes de l'ouvrage qui portent bien la marque personnelle de Renouvier, et c'est pourquoi nous croyons pouvoir lui demander une forte contribution à l'étude des idées sociales du philosophe.

Le but du *Gouvernement direct* est de faire une critique de la Constitution de 1848 et de lui substituer tout un plan des institutions vraiment républicaines qui décrive avec précision la nature et le fonctionnement du Gouvernement direct par le peuple, de l'organisation communale, administrative et économique de l'Etat. La condamnation des mœurs politiques, du parasitisme des fonc-

(1) En voici le titre et les auteurs : *Gouvernement direct. — Organisation communale et centrale de la République.* — Projet présenté à la nation pour l'organisation de la Commune, de l'enseignement, de la force publique, de la justice, des finances, de l'Etat, par les citoyens H. Bellouard, Benoît (du Rhône), F. Charrassin, A. Chouippe, Erdan, C. Fauvety, Gilardeau, C. Renouvier, J. Sergent, etc... Paris, Librairie républicaine de la liberté de penser, 1851.

(2) Notamment dans *Science de la Morale* et dans les articles de la *Critique philosophique.*

tionnaires, du mépris impitoyable que les classes possédantes témoignent au peuple, y tient une large place. Les pratiques commerciales, l'esprit de lucre y sont vigoureusement flétris et l'on reconnaît dans cette âpre condamnation l'influence de Fourier, que Renouvier devait ressentir jusqu'au bout de sa carrière.

Mais il ne se borne pas à la critique (1) ; comme Saint-Simon, il pense que « l'humanité n'est pas faite pour habiter des ruines », et il se préoccupe d'organiser un état social meilleur avec les éléments transformés de l'ancien. Instruit par la façon dont le peuple avait été dupé aux élections de 1848, et pour agir sur celles de 1852, il va combattre le principe de la délégation de souveraineté. L'idée principale du *Gouvernement direct* tend à donner à la souveraineté du peuple toute son extension ; ses modes d'agir y sont réglés de façon qu'elle ne soit ni absorbée, ni rendue fictive. Le peuple ne peut la déléguer sans se donner des maîtres ; pour jouir du gouvernement direct, il ne doit donner que deux sortes de mandats : un mandat de préparation des lois, dont il se réserve le vote, et un mandat d'administration nettement défini.

C'est surtout l'organisation communale, qui, dans un pareil système, est importante ; mais Renouvier demande qu'on agrandisse la Commune pour qu'on puisse y trouver les éléments d'une administration intelligente, d'une délibération suffisamment éclairée sur des intérêts qu'un particularisme trop étroit ne risquerait pas d'entacher et il propose le canton comme unité communale. Cette idée, l'une des plus pratiques et des plus fécondes de ce livre, devait être souvent reprise depuis (2). Renouvier

(1) Ce serait contraire à la nature même du criticisme. « Le criticisme est une méthode pour affirmer à bon escient et croire sur de justes motifs. Il diffère donc absolument de la critique sans but, sans plan et sans bornes qui ne mène à rien. » (*Critiq. philos.* 1875, I, p. 3). Le criticisme est plus constructif que négatif.

(2) On la trouve encore dans un livre assez récent de M. Faguet : *Questions politiques*.

s'attache surtout à montrer comment on pourrait faire sortir le progrès social des institutions existantes ; il les utilise et les modifie sans proposer aucun bouleversement, aucune table rase, en vue du meilleur effet social qu'elles sont susceptibles de produire. Dans tout cet ouvrage, il fait preuve d'un grand esprit pratique ; il va des principes les plus généraux aux applications et aux détails les plus complexes ; chacun des chapitres est suivi d'un projet de loi sommaire, destiné surtout à en faire mieux comprendre les idées et à en montrer la logique. Le livre s'achève par l'exposé du Budget de l'état nouveau ; des économies y sont réalisées, bien que des services nouveaux, conséquences des obligations de l'état, y soient prévus, mais une administration plus simple, une meilleure utilisation des dépenses expliquent qu'il en puisse être ainsi.

Malgré le très grand effort fait par Renouvier dans ce livre pour présenter à la nation un projet pratique et immédiatement applicable de réorganisation sociale, l'utopie s'y montre presque autant que dans le *Manuel*. L'idée du gouvernement direct (1). que, dans quelques pays, la pratique du referendum réalise à certaines occasions, exigerait, pour être adoptée, un développement de l'éducation civique et même de l'instruction qui n'est peut-être pas encore atteint aujourd'hui ; en tout cas son application ne pourrait résulter d'un simple décret si les mœurs ne l'avaient point rendue possible au préalable. Renouvier constatait lui-même, plus tard, que le *Gouvernement Direct* contenait beaucoup de choses « décidément chimériques » (2), mais il mainte-

(1) Elle avait cependant été proposée en 1848 par plusieurs publicistes : Considérant, E. de Girardin, Rittinghausen, qui la concevaient d'une façon un peu différente de celle de Renouvier.

(2) Si Renouvier est revenu, une fois au moins (*Crit. philos.*, 1876, notice nécrologique sur Charrassin), sur le *Gouvernement direct* il n'a jamais paru se souvenir d'avoir écrit le *Manuel :* c'est que, dans son œuvre politique maîtresse, la *Science de la Morale,* la plupart des principes et des solutions exposés dans le *Manuel* sont condamnés. Il n'aimait

nait son attachement à certaines réformes qu'il y proposait et dont nous retrouverons l'idée au cours de ce travail : celles de la commune-canton, d'une large décentralisation, par exemple. Les unes ont été réalisées depuis 1851 ; les autres attendent encore leur jour.

Comme le *Manuel*, le *Gouvernement direct* est empreint d'un vif esprit de générosité ; la foi démocratique, l'amour du peuple s'y manifestent, en même temps qu'une large conception de la justice et de la fraternité. L'ouvrage qui se présente comme une sorte de projet législatif, exigeait par là même, un style plus sobre que le *Manuel*, œuvre de propagande populaire, et Renouvier a su le lui donner. Le *Gouvernement direct* n'eut aucune influence sur la politique de son temps ; l'auteur le reconnaît. « Ce livre, dit-il, qui attendait la nation aux grandes assises alors prévues de 1852, parut en 1851, à la veille du coup d'Etat, qui le jeta pour jamais dans l'ombre. Il eut donc l'honneur de partager le sort de nos libertés. »

Après le coup d'Etat, Renouvier abandonna la politique pour se consacrer entièrement à la philosophie. Il rentre dans la discussion des idées et des événements politiques, dans la polémique même, en 1872, à un moment où le sort de la démocratie française se décidait, pour soutenir l'idéal républicain, et pour montrer comment la justice devait et pouvait pénétrer dans la Constitution et dans les lois de la France nouvelle. La publication de la *Critique philosophique* dura jusqu'en 1889 ; pendant les premières années, Renouvier n'a qu'un collaborateur qui partage son ferme attachement à la justice et qui, comme lui, combat avec une vaillance persévérante pour le triomphe de l'idée républicaine : c'est M. Pillon qui consacre encore aujourd'hui une activité infatigable, une érudition immense et une pensée remarquablement claire à la vulgarisation du néo-criticisme.

pas, m'a dit M. Pillon, qu'on lui parlât de cette œuvre de jeunesse, et somme toute, « il n'était pas fier » de l'avoir écrite.

Les articles sociologiques sont très nombreux dans la *Critique philosophique* et vont des discussions de principes généraux à l'examen des questions du jour. « Plus tard, écrit Renouvier, au moment d'en clore la publication, nous avons dû nous renfermer dans les généralités, dans l'examen philosophique des problèmes constitutionnels, pour ne pas faire assez inutilement écho aux discussions de la presse quotidienne » (1). Puis, de nouveaux et multiples collaborateurs viennent s'adjoindre aux deux philosophes qui, peu à peu, leur laissent les questions de politique actuelle et ne traitent plus guère que des sujets purement philosophiques ou historiques. La *Critique,* dans son prospectus, se présentait comme « l'organe d'une grande doctrine, née de l'esprit du XVIII[e] siècle et de la Révolution française, dont les préceptes ont été posés par Kant », mais tout en se réclamant de Kant, elle déclarait n'accepter qu'un criticisme renouvelé par une analyse nouvelle des lois de la pensée et des moyens de la connaissance et constitué par là en doctrine vraiment positive, avec une complète et harmonieuse unité systématique.

La *Critique philosophique* se donnait pour but le développement d'une philosophie politique tendant à faire appliquer la loi morale aux relations humaines quelconques, aux Etats et à leurs rapports. Elle s'adresse au parti républicain, à qui elle offre tous les éléments d'une doctrine vraiment démocratique. Renouvier y condamne la politique de l'intérêt : aucun calcul d'utilité réelle ne peut être fait dans les problèmes qui s'imposent à l'homme d'état, sans exiger une prévision humainement impossible ; seule la loi morale doit le guider et la destinée décidera de l'utile ; le juste d'ailleurs se confond avec l'utile, quoique pas toujours avec l'utile immédiat, et l'application qu'on en peut faire ne risque jamais d'aller à l'encontre du but qu'on se propose ; il n'en est pas de même quand on se dirige d'après les principes

(1) *Crit. philos.,* 89, II, 403.

utilitaires, l'histoire est là pour le prouver. Ce n'est pas à dire cependant que Renouvier condamne la recherche des fins, ni l'étude des moyens pratiques : on le verra mieux quand nous aurons fait l'exposé de ses principes moraux. Il ne repousse pas la méthode des transactions, pourvu que l'honnêteté les avoue et qu'elles ne concernent que les procédés, non les principes ; les républicains doivent avoir l'esprit de légalité, et laisser la responsabilité des révolutions futures à l'entêtement égoïste des possédants. En 1872, Renouvier s'élève avec véhémence contre la bourgeoisie dont la politique utilitaire et passionnelle l'écœurait ; il parle de ce double et cruel instinct de répression, qui avait poussé au massacre des Fédérés, et de domination qui faisait de l'Assemblée de 1872 un danger pour l'avenir démocratique du pays. Il luttait alors de toutes ses forces, avec tout ce qu'il y avait de républicain (1) en France, contre cette Assemblée, qui se maintenait illégalement ; il essayait de montrer aux électeurs leur devoir, les dangers qui les menaçaient et s'appliquait à leur faire admettre ce dilemme comme dominant la situation : Césarisme ou République.

Une fois la Constitution de 1875 votée, Renouvier signale les dangers d'une œuvre aussi peu républicaine et dit sa crainte « qu'elle ne voue la France pour longtemps encore à la direction des hommes dont la routine et l'esprit clérical et militaire sont notoires ». Il s'étonne d'abord que les républicains l'aient votée, puis il les approuve d'avoir consenti à cette transaction (2), qui avait au moins le mérite de délivrer le pays des pouvoirs provi-

(1) Par exemple Edgar Quinet, qui, dans un livre écrit dès son retour d'exil : la *République,* défend des thèses très voisines de celles de Renouvier ; il essaie, lui aussi, de préciser la vraie nature du pouvoir constituant et flétrit l'endurcissement des classes dirigeantes, leur ignorance des besoins de l'Etat moderne ; il va même jusqu'à faire entrevoir la révolution comme une solution opportune aux difficultés du moment.

(2) Renouvier considérait cette constitution comme provisoire et proposait, dans un de ses articles, le retour à celle de 1848.

soires et arbitraires, et de marquer la rupture avec la tactique révolutionnaire. Mais toute l'œuvre démocratique restait alors à faire et Renouvier va réclamer avec insistance les réformes nécessaires ; il ne se borne pas à la politique *formelle* qui se cantonne dans les questions de revendication de droits, de délimitation de pouvoirs, de lutte contre les personnalités oppressives ; sa « politique des réformes » est une politique *réelle,* visant à modifier l'état social et à produire des résultats concrets. Aussi, à côté des polémiques et des critiques, a-t-il soin de préciser ses opinions positives ; il entre dans le vif des questions pratiques et décrit le plan des réformes qu'il demande.

Pour les réaliser, il ne veut aucun bouleversement ; il se déclare opportuniste (1), en ce sens que, condamnant le danger des réactions et des révolutions, il veut qu'on ait égard aux possibilités et aux chances de réussir pour entreprendre ce qu'on croit bon. Mais il n'est pas opportuniste « comme ceux qui, soit mauvaise foi, soit faiblesse, semblent disposés à ne jamais trouver le moment opportun de faire ce qu'ils ont eux-mêmes déclaré bon ». La Constitution de 1875 devait permettre aux républicains de travailler à la régénération de l'esprit public. Renouvier conseillait la prudence dans les décisions dont les résultats ne dépendent pas seulement de ceux qui les prennent et qu'ils ne doivent pas, en conséquence, se laisser dicter par leurs seules convictions ; les reconstructions hâtives ne font qu'appeler les réactions. Telle est, selon Renouvier, la politique opportuniste ; elle n'est pas purement empirique, elle cherche seulement à choisir les moyens propres à faire triompher les principes. « Ce qu'on appelle l'inflexibilité des principes, si c'est la volonté de ne pas céder, d'avoir tout

(1) C'était, pour un républicain, un qualificatif ambigu. Renouvier donne encore un autre exemple de cette espèce de maladresse à se choisir un nom parmi ceux des partis, quand il se déclare, dans la *Critique philosophique,* conservateur progressiste ; il n'eût certes pas réuni sur lui les suffrages de la majorité républicaine, s'il se fût présenté à quelque élection, sous un titre pareil.

ou rien, n'est qu'une déclaration de guerre à perpétuité... ; l'opportunisme est la conciliation de l'idéal et du réel, de la morale pure et des faits nécessaires dans la conscience d'un homme qui ne peut ni ne veut se soustraire en rien à la solidarité du monde social et de l'histoire. La paix publique et les constitutions sont des contrats, et les contrats sont des transactions intervenues en temps opportun, avec des clauses opportunes. Loin de les interdire, la morale les commande et l'opportunisme est ainsi la vraie politique pratique et la seule conforme à la morale » (1). On saisit ici très nettement la façon dont Renouvier liait la morale à la politique.

Il énonçait aussi des préceptes de conduite pour les partis d'opposition républicaine (2) : « Il est juste autant que le bon et naturel qu'il existe des oppositions sous n'importe quel gouvernement et quel régime », elles servent à contrôler la marche de la chose publique et préparent le progrès, mais elles doivent accepter la légalité. L'opposition républicaine ne doit rien faire qui mette en danger la République ; son programme doit être net et assez circonscrit pour que la réalisation par échelons en soit possible ; les programmes exagérés ne font qu'inspirer ou accroître l'illusion populaire que la transformation sociale peut se faire à coups de décrets (3) ; ce sont eux qui sont la cause profonde des réactions qui succèdent aux révolutions prématurées. L'anarchie des relations sociales actuelles renaîtrait si quelque *deus ex machina* s'ingérait d'y mettre un terme. La réforme doit partir de l'esprit de justice, de l'éducation morale du peuple, qui sont encore à développer ou à créer ; c'est une œuvre à laquelle, pour sa part, Renouvier apporte tous ses efforts (4).

(1) *Crit. philos.*, 80, II, 77.

(2) *Crit. philos.*, 80, II, 77.

(3) *Crit. philos.*, 72, I, 217.

(4) C'est dans la *Critique philosophique*, à partir de 1877, que Renou-

L'utopie sociale lui paraissait, en 1875, être un fanatisme aussi dangereux pour la République que celui de la réaction cléricale, et il adjure le parti républicain de se déclarer nettement pour la Constitution et la légalité, afin de pouvoir en toute sécurité proposer les réformes qui doivent être l'œuvre d'une vraie démocratie. Au cours de cette étude, nous verrons quelles réformes et quels moyens de les réaliser Renouvier réclamait dans la *Critique philosophique,* et comment beaucoup d'entre eux rappelaient les idées émises, vingt ans avant, dans le *Gouvernement direct.* Rien d'étonnant à cela, puisque, en 1872 comme en 1851, la France se trouvait dans une situation politique incertaine, livrée aux hasards des luttes de partis, convoitée par divers prétendants, mal représentée par une Assemblée précipitamment élue et investie de pouvoirs mal définis. Renouvier trouve à combattre les mêmes abus, à flétrir des mœurs tout aussi corrompues et sa critique peut rester la même, à vingt ans d'intervalle .

La *Critique philosophique* (1) présente dans son ensemble un admirable effort de pensée républicaine ; Renouvier y soutient, à chaque page, avec le plus grand courage et la plus grande probité intellectuelle les opinions dictées par des principes longuement

vier publie la plus grande partie d'un petit volume qui paraît en 1879 : le *Petit Traité de Morale à l'usage des écoles laïques ;* il est un témoignage de la préoccupation constante et dominante de Renouvier qui était de faire l'instruction morale et civique du peuple, et par là de préparer la véritable société démocratique. Ce petit traité s'adresse aux adultes, aux instituteurs plus qu'aux enfants. L'idée de justice en fait le fond ; les principes y sont clairement expliqués ; des exemples et des préceptes concis les accompagnent. C'est comme un abrégé de la *Science de la Morale,* mais sans les discussions théoriques, qui n'eussent pas été à leur place, dans une œuvre de vulgarisation. Le style, comme celui du *Manuel,* en est facilement accessible, mais sans nulle violence, cette fois, bien que la morale sociale, économique et politique y tienne une large place.

(1) *Science de la Morale,* 1869. 2 vol. in-8. — Une réédition vient d'en être faite (1907).

mûris et dont il avait donné l'expression complète dans la *Science de la Morale* (1).

Dans cet ouvrage, « un des plus beaux livres de philosophie morale et de philosophie politique qui aient jamais été écrits » (Henry Michel), Renouvier a voulu constituer la morale comme science, c'est-à-dire exposer les principes néo-criticistes de la morale en ne donnant à la libre croyance qu'une place très restreinte. « De tous les livres que j'ai composés... c'est la *Science de la Morale* que je préfère. J'ai écrit ce livre avec joie... il n'est pas parfait à coup sûr, mais ce n'est pas un méchant livre. » Cette appréciation de Renouvier lui-même, recueillie dans les *Derniers entretiens* par son disciple M. Prat, prouve quelle importance avait à ses yeux le problème moral dont l'examen constitue, à vrai dire, le fond de toute sa philosophie. Il n'est pas une face de sa pensée qui ne soit reliée à ses convictions morales ; c'est ce qui fait de la *Science de la Morale* le livre le plus important peut-être de toute son œuvre philosophique, et le dépositaire, à coup sûr, de sa véritable pensée sociale. Les œuvres précédentes marquent encore bien des tâtonnements, bien des fluctuations ; ici, la pensée est fixée, et les modifications que Renouvier y apportera dans ses écrits postérieurs, bien que parfois elles marquent un retour à ses opinions plus anciennes, n'y changeront rien d'essentiel et laisseront intact l'aspect du système dont nous allons indiquer la tendance générale.

(1) Tous ceux qui en ont parlé lui ont rendu justice. « Je ne connais pas de document qui l'emporte en valeur sur celui-là, pour qui essaiera de faire un jour l'histoire des idées politiques et morales dans le dernier tiers du XIX[e] siècle. » Henry Michel, *Doctrine politique de la démocratie*, p. 22). Et M. Beurier, en 1877 (*Revue philosophique :* juin), écrivait : « Je connais peu d'ouvrages aussi virilement et aussi fortement conçus... je ne crois pas qu'aucun philosophe ait posé aussi nettement et aussi judicieusement le problème de la morale appliquée ou pour mieux dire de la seule morale applicable que comporte le milieu où il est donné à la liberté humaine de s'exercer. »

La loi morale y est reconnue avec son caractère d'impératif catégorique, mais comme l'éthique doit être surtout une science qui s'adresse aux hommes d'une manière pratique, Renouvier fait une place aux affections et aux passions dans la notion du devoir. La morale est inséparable du droit, sinon elle serait inapplicable ou le droit immoral. Mais la loi morale pure est inapplicable dans le monde réel et incompatible avec le droit certain de défense que possède l'individu. C'est là le problème de la morale appliquée auquel Renouvier apporte une méthode originale et dont la solution emplit presque entièrement la *Science de la Morale*. Les conditions empiriques de la vie morale obligent à reconnaître la légitimité d'une justice de contrainte dans les rapports sociaux. Renouvier examine les droits individuels que l'état social conserve en général. Ceux qui appartiennent à l'ordre privé, civil ou économique lui semblent primer les autres comme étant les moyens fondamentaux et les plus sûrs de la défense. Quant aux droits politiques, ceux que la personne a contre la société ou ses institutions, soit pour leur résister, soit pour en réclamer le bon fonctionnement, ils ne sont que la garantie d'existence et de développement des premiers (1). « Les questions de morale appliquées à l'ordre économique sont ramenées dans cet ouvrage à la distinction fondamentale de l'état de paix, ordre idéal, et de l'état de

(1) Bien que dans la *Science de la Morale* l'étude du droit domestique et économique précède celle du droit politique, il nous semble préférable, pour l'enchaînement des idées, de présenter les théories politiques en premier lieu : d'abord parce qu'elles forment une suite naturelle de l'exposé de l'idée de société, qui se dégagera des vues sociologiques et des théories morales ; ensuite parce que, pour voir comment l'intervention de l'état est conçue et appréciée dans les faits économiques, il est bon de savoir d'abord quelle notion Renouvier se fait de l'Etat, de son autorité, de ses rapports généraux avec les individus et de son organisation. Parmi les questions de droit domestique, nous n'examinerons que ce qui est relatif au mariage, et cet exposé trouvera sa place dans un chapitre réservé plus spécialement à l'étude de la fonction morale de l'état et de l'action des lois sur les mœurs.

guerre, état de fait des relations sociales. De là une théorie du socialisme, et de là aussi pour la morale et la politique, les principes d'une casuistique nouvelle (1). » A la suite de cette étude, Renouvier examine le problème général du conflit entre l'individu et la société, les rapports des diverses sociétés entre elles et les principes du droit international. L'examen détaillé des solutions présentées dans la *Science de la Morale* sera le principal objet de notre étude, car il est certain que c'est dans cet ouvrage qu'il faut chercher le véritable esprit de la doctrine sociale de Renouvier, celle que pendant vingt ans il reprend et développe, l'appliquant à toutes les questions dans sa *Critique philosophique*.

En 1864, Renouvier avait donné son *4e Essai de critique générale :* Introduction à la philosophie analytique de l'histoire ; trente ans plus tard (1895), il le réédite, au moment de publier les quatre énormes volumes intitulés : *Philosophie analytique de l'histoire*. Il considère cette étude de philosophie de l'histoire comme un indispensable instrument de la sociologie et de la morale. Il ne cherche pas à faire œuvre d'érudition personnelle en présentant le tableau des idées, des systèmes et des religions de toute l'humanité historique, mais il relève les croyances et les doctrines, il étudie « leurs liaisons et leurs suites pour les discuter, les mettre à leur place dans la vie et dans la pensée de l'humanité et faire sortir d'un tableau général les inductions qui peuvent paraître les plus justifiées sur les origines et sur les destinées » (2).

Selon l'esprit du criticisme, il se place au point de vue qui permet de classer et de juger les produits des idées et des passions de l'homme appliquées à régler sa destinée conformément à ce qu'il croit et espère de lui-même et de l'ordre du monde. « L'histoire est l'expérience que l'humanité a d'elle-

(1) *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 220.

(2) Introduction à la *Philosophie analytique*, pp. I-II. Je cite d'après la deuxième édition.

même. Etudiée sans parti-pris, elle augmente l'expérience individuelle de tout ce qui sépare les faits généraux des phénomènes individuels. » En rattachant l'histoire des idées aux passions et à la morale, Renouvier décrit les origines morales de l'homme, les transformations de l'idée de justice, les applications de la notion du droit chez les peuples. C'est une histoire des idées, non des faits, sous leur double forme religieuse et rationnelle, qui tend à montrer comment elle naissent, se systématisent, se modifient pour se rapprocher, et comment elles introduisent dans les croyances et les mœurs des éléments durables. Ces études permettront à Renouvier de concevoir une morale appliquée qui soit bien adaptée aux mœurs et à l'état réel de l'humanité ; elles l'amènent à préciser la nature véritable du progrès, et à en opposer sa conception aux doctrines déterministes et matérialistes. Mais surtout, elles lui enseignent « que la notion de la moralité ne se dérive pas ; il n'y a ni évolution, ni révolution qui puisse en rendre compte (1) » et dès lors, elles justifient la fondation d'une morale rationnelle.

Nous aurons à chercher, dans cette œuvre considérable, non seulement toutes les idées de Renouvier en ce qui concerne l'histoire sociologique, la théorie du progrès, mais aussi de nombreuses observations critiques sur les systèmes sociaux du XIXe siècle, sur les mœurs sociales contemporains et le germe des vues de sociologie métaphysique qu'il devait développer dans ses derniers écrits.

Renouvier croyait arbitraires toutes les prétendues lois historiques dans lesquelles certains penseurs se sont plus à vouloir enfermer les faits. Selon lui, les moments se succèdent sans être nécessairement enchaînés, les volontés humaines auraient pu imprimer à chacun d'eux des directions différentes. Pour illustrer cette conception,Renouvier écrit *Uchronie* qui est une sorte de

(1) *Philosophie analytique de l'histoire,* t. I, p. 57.

roman dont les hypothèses s'appuient sur la contingence du passé et non sur celle du futur. Il y retrace l'histoire de la civilisation européenne, telle qu'elle aurait pu être si la loi morale avait été mieux respectée, telle qu'elle n'a pas été ; il montre que la nécessité n'existe pas, mais que le progrès ne peut être que l'œuvre des hommes de raison droite qui communiquent à l'humanité la grandeur et la force de leurs vertus. Pourtant il ne pose pas la liberté comme le facteur unique et absolu des faits historiques ; il reconnaît la place du déterminisme physique et même du déterminisme des passions et des caractères, des instincts. Les retouches que l'*Uchronie* apporte à l'histoire sont assez discrètes et lui permettent, tout en montrant que la civilisation aurait pu être meilleure qu'elle n'a été, réellement, de faire ressortir les crimes et les fautes de sociétés historiques et réelles. Ce livre a pour objet, dans la pensée de Renouvier, de donner le sentiment pratique de la liberté et du pouvoir que l'homme possède de façonner sa vie dans une certaine mesure ; « c'est, comme il le dit, une mise en demeure adressée aux partisans nouveaux, sérieux, trop peu résolus peut-être, de la liberté humaine. »

L'*Esquisse d'une classification des systèmes philosophiques*, (1) qui paraît en 1886, marque une transformation dans la pensée de Renouvier. La morale criticiste le conduit à faire du postulat de Dieu un principe premier ; le problème du mal lui semble réclamer une explication que seule une philosophie religieuse est en état de donner ; la religion dogmatique loin d'y réussir, ne peut que pervertir la notion de la liberté morale et Renouvier se préoccupe d'offrir à la loi un ensemble de vues rationnelles sur les origines et les destinées du monde. Il fait, d'après cette conception nouvelle, un examen général de toutes les doctrines

(1) C'est dans l'*Esquisse* qu'il trace son autobiographie intellectuelle et morale ; il explique le développement de ses croyances et les étapes de sa recherche des solutions morales. T. II., chap. intitulé : « Comment je suis arrivé à ces conclusions. »

philosophiques qu'il ramène à quelques thèses fondamentales et qu'il oppose à sa philosophie de la conscience. Cette nouvelle tendance morale s'accentue dans les œuvres qui suivent l'*Esquisse,* dans les derniers volumes de la *Philosophie analytique de l'histoire,* mais surtout dans la *Nouvelle monadologie* et dans le *Personnalisme.*

Là, il tente, entre le criticisme et le christianisme, une conciliation fondée sur la croyance à l'ordre moral du monde ; il cherche à donner une explication du mal, dans le monde actuel, qui ne soit pas incompatible avec la justice de Dieu, dont il fait décidément le Créateur. Dans ces deux derniers ouvrages, la métaphysique qu'il expose est la doctrine des Trois mondes ; les vues sociologiques, traitant du monde actuel, sont encadrées par les vues métaphysiques qui décrivent le monde primitif, création directe de Dieu et le monde futur où la liberté accomplira les fins morales de l'humanité. Nous exposerons brièvement, dans notre dernier chapitre, le détail de ces vues philosophiques que M. Séailles appelle plaisamment « un roman d'aventures cosmiques écrit par un polytechnicien (1) pour des pasteurs protestants. »

Le *Personnalisme,* c'est le nom que Renouvier donne à cette doctrine dans le titre même de son dernier ouvrage ; il est heureusement choisi « parce qu'il exprime clairement et sans équivoque la composition réelle du monde en réduisant toute idée de substance à celle de sujet conscient, et aussi parce que, à l'ensemble des consciences dont le monde est composé, il assigne pour principe causal une conscience ou personne suprême ; en un mot parce qu'il s'oppose très nettement à l'opposition matérialiste et athéiste de notre temps (2) ». La tâche que Renouvier se propose dans cet ouvrage est, comme il le dit dans sa Préface, « de démontrer par des raisons logiques d'abord, morales ensuite,

(1) Renouvier fut élève à l'Ecole polytechnique.

(2) PILLON, *Année philosophique,* 1902, p. 170.

que la connaissance de la personne en tant que conscience et volonté est le fondement de toutes les connaissances humaines ». Le pessimisme (1), qui, dans toutes ses œuvres, était déjà remarquable, s'accentue encore ici, de ce fait que Renouvier ne croit plus alors à l'accomplissement de la justice sur la terre et qu'il le relègue dans l'inconnu. La vie morale conserve son importance, mais pour le salut individuel plus que pour la réalisation de l'harmonie sociale.

Le procédé que Renouvier applique dans ses ouvrages à la constitution de la science politique consiste essentiellement à déterminer le droit de la personne, puis à instituer tous les groupes sociaux, à organiser le mécanisme gouvernemental sur la base de ce droit. Son système repose sur l'action de l'individu, qui est aussi la base de la morale, mais il fait pénétrer la morale dans toutes les relations humaines. C'est là ce qui fait l'unité de sa pensée, tant dans la critique des systèmes ou des faits, que dans la recherche des principes et des fins ou des moyens pratiques. Mais sa méthode varie selon l'objet étudié : s'il s'agit de déterminer des fins morales, Renouvier part du rationnel et procède *a priori ;* s'agit-il, au contraire, de rechercher les moyens propres à faire passer la société de son état actuel à l'état idéal abstraitement dégagé, il procède alors par observation directe.

(1) Renouvier rejette, comme n'étant pas sien, le pessimisme politique, qui consiste à attendre le bien du mal, à se réjouir du mal sous prétexte qu'ainsi la vieille société en aura plus vite fini ; mais il se reconnaît pessimiste par la vue des choses actuelles ; il croit aussi que le malheur peut être un bon enseignement et préparer les esprits à un retour vers la loi morale. « La disposition à être frappé du mal dans les choses humaines, dit-il, est... une condition de l'idéal et du progrès, une marque de ferme possession de la vérité morale... ; la donnée du mal dans l'univers, et tout spécialement dans les relations sociales nous paraît un fait énorme, aveuglant ; trouver les hommes absurdes et brutes et le leur dire est le commencement de la sagesse. » (*Crit. philos.*, 72, I, 260). L'optimisme est malsain, il engage à tout approuver comme à tirer parti de tout.

Il cherche à combiner la méthode naturaliste qui, partant du donné, conduit aux doctrines de solidarité, et la méthode logique qui considère l'individu comme indépendant et conduit à l'individualisme libéral.

Il ne s'interdit pas les hypothèses logiques comme celle, par exemple, du contrat social, lequel n'est pas donné comme positif, mais implicite et imaginé pour sa commodité à faire découvrir les relations sociales des hommes primitivement conçus à l'état isolé. Renouvier cherche moins à tracer, comme Comte, les lois d'évolution des sociétés qu'à montrer les lois d'une société de justice et les moyens pratiques de l'extraire de la société réelle. Il ne fait pas, comme Cabet, le plan détaillé de la cité future, mais il distingue l'état présent, état de guerre, de l'état idéal de paix où il espère que l'éducation démocratique finira par conduire les hommes. Les moyens qu'il préconise, pour s'y acheminer, tiennent compte de la psychologie de l'homme d'aujourd'hui et des conditions réelles du milieu où il vit ; il cherche surtout à préciser les droits et les devoirs actuels de ceux auxquels il montre les principes de la société rationnelle en général. Il ne confond jamais les vues purement descriptives de la vie sociale actuelle avec les indications qu'il donne sur les changements que cette vie appelle, « à supposer que l'homme cherche à réaliser la société rationnelle, la société conforme à la justice », et jamais il ne prétend répondre à l'une de ces deux questions par les données de l'autre (1).

A chaque page, on reconnaît un esprit philosophique fortement imprégné de la logique des mathématiques, et surtout de celle de Descartes et de Kant, ses maîtres (2).

(1) Cf. Henry Michel, *L'Idée de l'Etat*, p. 360.

(2) Est-il vrai qu'une pensée si abondante et si vigoureuse soit gâtée par un style embarrassé et pénible ? Les adversaires de Renouvier, comme Proudhon, le lui ont dit, et ses commentateurs, malgré leur admi-

ration, l'ont répété. Bien que le philosophe reconnût lui-même une part de vérité dans ce jugement, nous pensons, comme lui (v. *Derniers Entretiens*), qu'il y faut apporter bien des réserves.

Certes, Renouvier eut pu composer plus légèrement ses ouvrages, éviter de très fréquentes répétitions, ménager mieux les transitions — qui souvent même n'existent pas — entre les développements de ses thèses. Mais si le style est parfois lourd, avec des phrases trop chargées d'incidentes, rendu difficile par des néologismes ou des mots détournés de leur acception ordinaire, il n'est jamais obscur. Si Renouvier a manqué d'élégance et d'agilité dans l'expression de sa pensée, il a eu, autant qu'un écrivain peut le désirer, la force et la précision, et très souvent des termes frappants et originaux. M. Darlu (*Revue de métaphysique et de morale,* 1904), nous dit que, trouvant son beau livre : *Science de la Morale* difficile à lire, Renouvier avait proposé à son disciple Marion de le récrire ; il n'en est pas moins vrai que cet ouvrage, plus que tous les autres peut-être, et comme eux, contient d'admirables pages d'éloquence critique ou de dialectique sévère et concentrée.

CHAPITRE II

Origines morales et sociales
La coutume et le progrès

En se posant comme science, la Morale se dispense de prouver sa légitimité, de discuter le bien-fondé de ses postulats et de faire la critique de ses données. C'est à la philosophie de l'histoire qu'est réservée cette tâche ; la morale est construite sur une base à la fois rationnelle et historique. Les rationalistes ont tort de n'envisager les lois morales que dans l'individu, indépendamment de toute considération réaliste ; les empiriques se trompent en niant toute notion du bien et du mal antérieure à l'expérience. Selon Renouvier les vues sociologiques sont le préambule nécessaire à la morale, elles feront voir quelles notions sont innées chez l'homme, elles empêcheront de prendre pour le vrai ou le bien invariable celles qui nous viennent en réalité de la coutume. Elles montreront qu'il n'y a pas une loi fatale de progrès, mais que l'histoire est l'œuvre de l'homme et par conséquent que la morale a une réalité certaine et qu'elle est indispensable. L'étude de l'histoire permet de poser avec confiance la liberté comme postulat de la morale : le problème moral est double, à la fois théorique et pratique, et les principes de la conduite se déduisent de l'impératif catégorique et du droit historique de la défense, mais non de l'un à l'exclusion de l'autre.

C'est au nom de l'histoire conçue comme le produit des actes individuels, au nom de la réalité morale et de la logique, que Renouvier va combattre les doctrines du progrès fatal et nécessaire, développées surtout par les positivistes et les évolutionnistes. Il fera voir que la question du progrès exige l'examen préalable de celle de l'origine du mal ; il montrera la véritable nature du progrès, qui est non pas intellectuelle ou matérielle, mais morale ; sa méthode, qui comporte non une loi, mais de simples faits ; ses facteurs qui ne sont ni la science, ni la religion, ni la coutume, mais essentiellement l'individu libre, autonome et les peuples qui s'inspirent du respect de la personne ; puis il fera voir quelle est la véritable portée de l'acte libre et quelle part il faut faire au déterminisme dans le monde ; enfin la conclusion de cette étude sociologique nous amènera à reconnaître avec lui la nécessité de fonder une morale théorique qui montre l'idéal et une morale appliquée qui, tenant compte des altérations subies par les droits et les devoirs dans un état social injuste, cherche les moyens d'acheminer la société réelle vers la société idéale.

« Il serait aussi absurde de vouloir expliquer les événements et le cours de l'histoire sans considérer l'observation ou la violation de la loi morale comme leurs facteurs essentiels qu'il le serait de construire la théorie d'une planète en tenant compte de toutes les attractions possibles, excepté de celle du soleil (1). » C'est pourtant ce qu'ont voulu faire les philosophes qui posent la loi de progrès nécessaire et continu. Selon eux, « le genre humain est appelé par une loi naturelle gouvernant les passions et les volontés des individus et des nations, de quelque manière qu'elles se produisent ou s'exercent, à constituer à la fin une société juste et heureuse, dans laquelle chacun ne fera plus que ce qui concorde avec le bien général — ou du moins à s'approcher indifiniment d'un tel état ; — et qu'il est possible de composer une théorie des

(1) *Critique philosophique*, 73, II, 22.

âges de l'humanité et des phases de l'histoire qui permette de marquer les étapes successives de cette marche de l'esprit vers sa perfection (1). »

C'est cette formule que Renouvier va combattre et remplacer par une doctrine nouvelle.

Il ne nie pas que les générations ne se lèguent un ensemble de connaissances, de pouvoirs qui sont de nature à rendre meilleure la condition de l'humanité, mais il met en doute — et c'est là la vraie question du progrès — que l'humanité doive nécessairement user de ces pouvoirs pour son perfectionnement, que les progrès constatés soient garants des progrès futurs, indéfiniment, et qu'il existe une loi démontrable d'ou résulte la nécessité du progrès ainsi entendu.

Les philosophes du progrès se sont cherché des ancêtres et ont remonté jusqu'à Vico, Bacon et jusqu'à Pascal (2), mais ils ont pris chez ces auteurs, pour une théorie du progrès dans l'histoire, des phrases relatives seulement à la science. Il faut venir jusqu'à Turgot, Condorcet et Herder pour la voir apparaître. Ici même, et tout en reconnaissant que la théorie progressiste est bien née de la méthode empirique du XVIII[e] siècle appliquée à l'histoire, Renouvier s'efforce de montrer la déformation que la philosophie de ce siècle subit chez Comte, Saint-Simon ou Spencer (3).

Kant (4) n'affirma pas la loi naturelle du progrès nécessaire,

(1) *Critique philosophique,* 80, II, 197.

(2) Cf. Pascal, *Pensées,* éd. Havet, t. II, p. 269. « Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses et formaient l'enfance des hommes proprement, et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité et que nous révérons dans les autres. »

(3) *Philosophie analytique de l'histoire,* t. III, p. 655 sqq.

(4) Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique,* traduit par Littré et donné *in extenso* par Renouvier, dans l'*Introduction à la philosophie analytique,* chap. VI.

mais il sut reconnaître les grands progrès accomplis dans l'histoire et en induisit des progrès futurs. Il croit que les actions de l'homme sont rigoureusement soumises au déterminisme, comme tout événement de la nature, et que l'incohérence apparente des phénomènes humains pourrait bien offrir un ordre réglé à qui verrait mieux les choses ; il se demande s'il ne serait pas possible de pénétrer le dessein de la nature en vertu duquel l'histoire conduirait à l'exécution d'un plan ces êtres qui agissent sans plan, et il attend le Newton qui mènera cette œuvre à bien. Il postule une finalité des événements historiques, mais pour l'espèce seulement ; l'homme doit tirer son progrès de lui seul en s'affranchissant de l'instinct par la raison, et son but doit être d'atteindre une société civile administrant le droit d'une manière universelle. Mais Kant est frappé de l'intervalle qui sépare cet idéal des faits, de l'antagonisme universel des hommes, de cette « insociable sociabilité » qui consiste en ce que l'homme a un penchant à former des sociétés et que perpétuellement ses actions en menacent l'existence. Il pense qu'il faudra tout le développement de l'espèce pour assurer le triomphe des bons penchants et aboutir à la société de paix universelle ; dans l'intervalle, il admet que l'homme, comme tout animal, a besoin d'un maitre, mais il aurait dû voir que ce maitre ne serait guère légitime, puisqu'il ne pourrait être pris que parmi les hommes, c'est-à-dire parmi les animaux. Kant ne trace pas une loi des étapes du progrès vers la société de paix, il n'avance aucune hypothèse sur l'histoire future et se borne à poser le postulat du progrès. Il ne peut donc pas être un précurseur des positivistes.

Condorcet, que les progressistes revendiquent aussi comme un des leurs n'a pas, à proprement parler, affirmé une loi de progrès, comme le fait Comte ; au surplus, les périodes historiques ne lui paraissent pas être la matière d'une classification régulière et systématique au moindre degré. Il a plutôt semblé considérer que les progrès réalisés dans l'ère moderne tenaient à d'heureux

accidents, de sorte que ceux de l'avenir deviennent une simple probabilité. Sa théorie est très prudente et ne fait qu'énoncer des possibilités, poser des postulats ; Condorcet croit à la perfectibilité de la raison, des sciences. Un homme éclairé est nécessairement, pour lui, un homme moral et le progrès des connaissances doit contenir celui de la justice ; il rêve d'un art social qui établirait scientifiquement les institutions de l'Etat et, par là, transformerait la condition matérielle et morale des hommes, concilierait le bien particulier avec le bien général. Il attend l'établissement de l'égalité entre les nations par la mise en commun des connaissances, et il compte sur l'idée de paix pour amener la paix réelle et perpétuelle. Il fait donc une assez grande part au progrès moral, puisque la justice sociale est son aspiration principale, mais il le subordonne à celui du savoir. Or, il faudrait pour établir en toute sécurité une pareille liaison, avoir prouvé que l'acquisition et la direction des connaissances ne dépendent nullement des sentiments moraux et que leur diffusion n'est pas fonction de l'état de moralité des hommes et des sociétés. Condorcet ne diffère pas seulement des positivistes en ce qu'il ne donne pas le progrès acquis comme un sûr garant du progrès futur, mais surtout en ce qu'il ne prétend pas fonder l'état social futur sur le droit historique le plus odieux ; il prend pour point de départ les principes moraux de son siècle et la société idéale est pour lui un état de paix, de liberté et d'égalité, un état républicain et nullement autoritaire.

C'est de Turgot surtout que le positivisme s'est réclamé, et Turgot, en effet, cherche une loi historique fondée sur le déterminisme du passé ; mais il ne s'applique pas, comme Comte, à déformer le sens de l'histoire pour le faire entrer dans ses hypothèses d'ailleurs peu rigoureuses ; il ne formule pas la loi du progrès général et continu, mais se borne à énoncer des vues optimistes en montrant des éléments de progrès partout, et même dans les choses ou les passions qui semblent n'en contenir

aucun. Il donne la prédominance au progrès intellectuel et c'est uniquement à propos de cette forme de progrès qu'il trace la loi des trois états, reprise par Comte et appliquée par lui à l'histoire entière. Turgot ne commet pas l'erreur comtiste, qui consiste à éliminer l'esprit théologique à mesure que se propage l'esprit positif. « Pourquoi serait-ce un progrès, ce qui semble à peine possible, dit Renouvier, de trancher jusqu'à la racine un produit si constant de la nature intellectuelle et morale de l'homme. Rien n'est chargé, dans cette nature, aux impulsions générales auxquelles elle obéit ; elle n'est que tenue d'y céder d'une façon plus réfléchie (1). » Turgot laisse donc vivre les croyances ; il n'oublie pas la métaphysique dans sa classification des sciences, et laissant la loi des trois états dans son véritable domaine, celui de la science, il n'essaie pas de bannir, en son nom, toute spéculation philosophique ou religieuse.

Les philosophes du XVIII[e] siècle ne concevaient pas le progrès, ni dans ses éléments ni dans sa marche, comme le font plus tard Saint-Simon et Comte ; ils avaient un idéal tout rationnel, et c'est dans sa réalisation qu'ils plaçaient le progrès. L'obstacle pour eux à tracer une loi de continuité historique était dans le Moyen Age dont ils s'efforçaient de détruire les vestiges. Au XIX[e] siècle, la réaction contre le libéralisme fait considérer le Moyen Age comme une époque supérieure à toute autre, la restauration de son esprit apparut comme la condition de l'organisation future et la loi de progrès put être formulée.

Saint-Simon réagit contre la raison en enseignant que toute idée humaine d'apparence irrationnelle a été en son temps juste et nécessaire ; en tous les sujets où l'esprit humain a varié, il substitue l'histoire à la logique, ce qui est une négation de la raison en faveur des faits, quels qu'ils puissent être ou devenir ; il n'a pu admettre aucun principe de moralité, puisque le bien et

(1) *Crit. philos.*, 80, II, 406.

le mal changent, comme toute chose. Le droit s'est confondu pour lui avec le pouvoir. La liberté est entièrement exclue de son système par la division du passé en époques critiques et époques organiques, et par l'adhésion donnée au principe d'autorité comme unique fondement de la réorganisation sociale. Sous le nom du progrès, c'est donc un pur et simple retour au passé qu'il propose, fasciné par le fait même de l'organisation, et négligeant d'en juger la valeur au nom d'un principe de moralité fixe.

Les mêmes reproches peuvent s'adresser à Auguste Comte dont les idées sur le progrès procèdent d'ailleurs manifestement du saint-simonisme. Il fait du progrès une loi scientifique réglant nécessairement l'histoire, dans le seul but d'organiser une société conforme à son idéal. Il professe un déterminisme historique absolu et pense que la société a été aussi bien dirigée que la nature des choses le permettait ; il faut, selon lui, regarder les institutions et les doctrines comme ayant été à toutes les époques aussi parfaites que le comportait l'état de la civilisation par laquelle d'ailleurs elles sont déterminées. Renouvier se refuse à voir là autre chose qu'une pure hypothèse ; quant à la loi de progrès que Comte tire de ce déterminisme, en arguant de ce que nulle doctrine rétrograde ne pourrait résister à la marche de la civilisation, elle repose sur une pétition de principe, puisque c'est justement cette marche de la civilisation qui est en cause. De plus elle prend le développement des sciences pour le développement de l'esprit humain, dont elles ne sont qu'une œuvre partielle. La série des trois états en tant que successifs est fausse, car ils ont toujours coexisté et ce n'est qu'en simplifiant exagérément les faits historiques, en imaginant arbitrairement les origines que Comte est parvenu à la fixer en loi.

Les philosophes du progrès sont d'ailleurs impuissants à prouver la légitimité de leurs thèses. Ils ne peuvent qu'affirmer : ou bien qu'ils possèdent une doctrine les mettant à même de juger que les époques historiques sériées dans les lois qu'ils

inventent sont bien progressives ; ou bien que les termes de ces lois sont progressifs parce qu'ils sont successifs ; c'est-à-dire qu'ils doivent : ou s'attribuer le discernement du bien et du mal, indépendamment de toute loi historique, ou faire du progrès une sorte de religion a priorique dont on demande à l'histoire empirique de dévoiler et de consacrer l'objet.

C'est être obsédé (1) de sa propre croyance au point de la prendre pour une évidence ou une science. Aussi les penseurs progressistes ont-ils tous différé dans leurs théories. Quant au public, il n'en tire qu'un optimisme béat et confiant, une foi dans une époque de pleine harmonie qui serait amenée par le simple jeu d'une loi fatale, bref une sorte de « millénarisme laïque (2) ». Le vice moral de la théorie du progrès réside justement dans cet optimisme.

(1) C'est le phénomène du vertige mental si bien analysé par Renouvier dans son 2e *Essai de critique générale.*

(2) Cette constatation et le reproche qui la suit s'adressent surtout à l'évolutionnisme. Spencer conçoit le progrès comme une adaptation croissante, œuvre de la nature entraînée par l'évolution, la loi de la survivance des plus aptes. Cette adaptation des forces internes de l'individu aux forces externes produit, à la fin, un équilibre harmonieux. Toute idée de devoir écartée, cette harmonie se présente comme un état où l'individu ne cherche que son plaisir, mais où il se fait que ce plaisir se confond avec le plus grand bien de tous. La nature (et l'éducation, et l'habitude), travaillent au progrès des sentiments bienveillants, dont le terme est l'état où chacun veillera à l'intérêt d'autrui sans même avoir conscience du plaisir altruiste. Ainsi, constate ironiquement Renouvier, par la sollicitude des autres, chaque individu sera empêché d'abandonner ses désirs égoïstes ; l'égoïsme se trouve ramené par la voie de l'altruisme. Cette morale est donc une morale du sacrifice, mais du sacrifice considéré comme agréable, et comme résultat d'une attraction ressentie par l'individu. L'évolution amènera toute seule le progrès ; c'est là une croyance indépendante de la liberté et du mérite tant dans le passé que dans l'avenir. Le bonheur doit se faire tout seul ; la liberté, si elle existait (v. SPENCER : *Principes de psychologie,* § 220) ne serait qu'un retard à l'ajustement entre l'activité vitale et le milieu. Dans cette croyance, « la vie sérieuse du devoir doit faire place au jeu de la vie », l'utile et le bon sont donnés indépendamment de tout effort de l'âme réduite au

Comte juge du progrès par l'événement « au lieu de juger les événements d'après les notions morales dont la conscience fait naturellement dépendre ce qui est bien ou mal en soi et progressif ou rétrograde dans la société (1) ». Mais en réalité, il est impossible de parler de progrès sans avoir un idéal moral, tout au moins vague, auquel on le rapporte, et Renouvier, pensant qu'il vaut mieux préciser cet idéal, l'introduira résolument dans sa doctrine. C'est surtout au nom de la morale et de la liberté qu'il attaque ces théories déterministes, mais au nom du déterminisme on peut leur objecter, comme l'avait fait Herder, progressiste pourtant, l'obstacle que constitue pour une

pur jeu des représentations (*Philos. anal.*, t. I, ch. XI). L' « excuse » de Spencer, c'est qu'il croit que toute cette évolution fatale vers l'âge d'or s'accomplira très lentement ; il ne nie pas que l'homme ne puisse faire quelque chose pour la hâter ; mais il juge la vitesse de l'évolution limitée par la vitesse de la modification organique chez les êtres humains ; mais il croit que l'action retardatrice de l'homme peut au contraire beaucoup sur l'évolution sociale ; aussi conseille-t-il de laisser le progrès suivre librement son cours. C'est là manquer à la logique de l'évolution. « L'action individuelle qui troublerait l'évolution est un produit de l'évolution, mais l'idée d'un tel trouble est contradictoire. Le principe du déterminisme exige du philosophe qu'il regarde tous les *remoræ* et tous les *impedimenta* du progrès comme n'en étant que des conditions réelles ou des moyens nécessaires dont l'apparence seule nous trompe. » (*Philos. anal.*, t. IV, p. 397). L'évolutionnisme, comme toute doctrine déterministe ne peut se donner pour le vrai, puisque pour être logique avec lui-même, il doit considérer toutes les opinions comme également déterminées et inhérentes à l'indissoluble universalité des choses.

— Dans une philosophie contemporaine, celle de M. Fouillée (*la Science sociale*), on trouve la croyance au progrès comme terme de l'évolution ; mais ici l'évolution n'est pas seulement l'adaptation de l'interne à l'externe, c'est encore la loi dynamique des idées-forces (cf. *L'évolutionnisme des idées-forces*), la tendance de l'idée à se réaliser dans la mesure où elle se conçoit. Cette conception n'est pas purement empirique ; l'évolution pour M. Fouillée n'est pas une force obscure et fatale ; elle n'agit que par l'intermédiaire de l'homme qui doit concevoir un idéal et chercher à le réaliser ; il est moyen et fin du progrès.

(1) *Critique philosophique*, 81, I, 343.

loi de progrès la complexité innombrable des phénomènes, des séries d'actions et de réactions adaptées à autant de moyens et de fins.

Quand on cherche à se rendre compte de la formation psychologique d'une doctrine, on la voit toujours sortir des passions et des croyances morales de son auteur. Chez Comte, Renouvier trouve que la théorie du progrès a été inspirée non par l'observation exacte, mais par la passion autoritaire, par un parti-pris de regarder l'organisation comme excellente indépendamment de la valeur de ce qui s'organise et la constitution d'un pouvoir spirituel comme essentielle à toute bonne organisation sociale. C'est en haine de la liberté, de l'autonomie humaine, qu'il a cherché à établir une autorité externe capable de soulager l'homme docile de toute responsabilité et de contraindre l'indocile ; le mécanisme spirituel qu'il imagine constitue tout son idéal social.

Renouvier s'est acharné à combattre les doctrines politiques engendrées par la théorie du progrès, et imputables à tout philosophe, qu'il le veuille ou non, qui admet ces théories. « Tout historien (1) qui fait son siège de manière à expliquer comment les faits du passé dans leurs parties moralement condamnables ont été les conditions d'un progrès regardé comme actuellement accompli, adhère implicitement... » au principe de la souveraineté du but, à la méthode que la fin justifie les moyens... Or c'est une illusion du déterminisme optimiste que de vouloir considérer le mal comme conditionnant nécessairement le bien, en passant d'une phase sociale à une autre. Comte tombe sous cette critique, ainsi que les doctrinaires, qui tous admettent le fait pour nécessaire, par cela seul qu'il est donné, et prétendent tirer de l'observation du passé des règles fermes pour la prévision de l'avenir. Nous retrouverons plus loin les critiques qu'il adresse à ces systèmes.

Renouvier ne se contente pas de faire la critique des thèses

(1) *Philosophie analytique,* t. IV, p. 471.

progressistes, il va, lui aussi, considérer l'histoire, mais au point de vue de la morale, étudier la question de l'origine du mal, décrire l'évolution des sociétés et tirer de ces observations la doctrine du progrès véritable, car ce sont les faits, chers aux progressistes, qui contribuent surtout à ruiner leurs affirmations.

L'origine du mal, selon Renouvier, est purement terrestre et humaine (1), et consiste essentiellement dans la violation de la loi morale rendue possible par la liberté qui en permettait aussi l'observation comme elle permet encore le retour au respect qu'on lui doit. La sociologie qu'il construit pour démontrer cette thèse est surtout appuyée sur la psychologie ; il préfère se fier « à l'histoire visible et constamment renouvelée du cœur humain dans chaque personne, qu'à l'histoire imaginaire des anthropopithèques, appelés par l'évolution et le progrès, à passer de la nature des bêtes sans reproche à celle d'hommes pervers » (2).

La nature morale de l'homme et sa nature sociale sont solidaires ; on ne peut envisager l'homme dans ses relations sociales sans lui supposer l'idée du droit, celle du devoir et par conséquent de la justice. Le sauvage le plus dégradé le prouve, quand il proteste contre une violence ou un préjudice qu'on lui fait subir. L'idée d'obligation existe chez l'homme primitif, mais plus encore formelle que matérielle ; tout homme a la connaissance d'une loi de respect, le sentiment d'un idéal de perfection personnelle qui lui représente l'homme tel qu'il le conçoit et le voudrait. La réflexion, la raison dont il fait lentement l'éducation lui servent à perfectionner son idéal et son idée du devoir-faire dans les cas particuliers ; la variété des conceptions formées par les diverses peuplades ne prouvent pas que la morale ne soit autre chose que le

(1) Dans ses ouvrages purement criticistes, mais non dans ceux de la dernière période (1885-1903).

(2) *Critique philosophique*, 75, II, 211. Renouvier revient encore à cette idée dans la *Nouvelle Monadologie*, il veut qu'on décrive l'état de l'homme primitif d'après ce qu'on sait des caractères généraux de l'esprit humain.

système empirique des mœurs. La donnée de l'impératif est fondamentale (1) ; la capacité de devenir moral ne peut pas plus se séparer de la nature morale que celle de former des idées ne peut l'être de l'intelligence. Il faut donc que l'homme primitif l'ait eue pour que nous ayons pu devenir des êtres moraux. Renouvier n'admet pas que les sauvages actuels fournissent le type d'un passage de la bestialité à l'humanité. Cette transition n'étant nullement prouvée par l'expérience, on n'a pas le droit de la poser comme une solution.

Les évolutionnistes essaient d'expliquer l'origine de la conscience morale par le conflit des penchants et l'acte qui clôt ce conflit, mais on ne voit pas comment l'individu pourrait être un agent moral si cette conscience ne précède pas l'acte au lieu de le suivre ; et si elle le précède, elle est un ordre véritable, non un simple jugement. Ces philosophes confondent le devoir avec les idées que, selon les temps, on s'est fait des devoirs (2). L'hypothèse de l'état sauvage de l'homme primitif répond bien au genre de vie auquel il était matériellement astreint par l'insuffisance des ressources, mais c'est une erreur de vouloir appliquer cette hypothèse à son intelligence et à sa mentalité. L'hypothèse du commencement à l'état le plus bas est arbitraire, elle a été imaginée pour consolider celle du progrès nécessaire et même pour lui permettre de s'élever ; il est plus juste de supposer un état de pureté et d'innocence primitives troublé par le choc des passions qui, peu à peu, modifia la vie des peuplades. L'homme primitif est tout d'abord dans un état de pureté morale qui, avec la notion d'obligation, suppose l'existence au moins potentielle

(1) M. Pillon va même jusqu'à placer la notion d'obligation au nombre des catégories.

(2) *Introduction à la philosophie analytique*, deuxième partie, ch. IV. Il n'y a pas de transition possible entre les rapports passionnels des animaux et la justice ; il est impossible d'en déduire les notions de droit, d'égalité morale et les évolutionnistes y échouent.

des vertus fondamentales : justice, sagesse, tempérance, force morale. Il subit les épreuves de la vie, commet l'injustice et c'est là l'origine d'un développement moral qui varie, selon qu'il persévère dans le mal ou qu'il y résiste. C'est l'exercice de la liberté appelée à choisir entre deux fins passionnelles inconciliables, qui crée le premier mal, si l'égoïsme actif triomphe.

Le mal a eu les mêmes effets moraux dans toutes les sociétés ; le progrès dans le mal comme dans le bien est une suite naturelle de faits de solidarité personnelle et sociale : l'individu fait l'éducation de son caractère et s'accoutume à sa propre injustice, ou bien, n'étant plus assuré, en étant juste, de trouver une conduite réciproque chez autrui, il se met en garde contre les suites possibles de son acte, en prenant l'initiative de violer la loi morale. Les injustices passent en habitude, la volonté crée des maximes pour la justifier. L'imitation, l'éducation, l'habitude transmettent ces pratiques et leurs formules justificatives. Selon les résistances qu'y opposent les individus et les tribus, des scissions et des groupement se forment entre eux. Les habitudes individuelles se transforment en coutumes, en lois fixes. Le milieu social se crée et, aggravé par la transmission des habitudes physiques forme le fondement de la vie morale des individus. Le champ de la liberté se rétrécit, les religions, les conditions physiques d'existence le rétrécissent encore.

Certaines tribus arrivent ainsi très vite à une démoralisation complète, à un état d'hébétude voisin de la bestialité. D'autres, moins éprouvées ou mieux douées ont su se constituer à l'état patriarcal, puis se donner de grandes institutions politiques ou religieuses, ce qui est assurément un progrès, mais non un progrès absolu, car ces institutions ont été mêlées d'erreurs et de vices malgré leur valeur d'empêchement mis à des maux plus grands. Les races qui parvinrent à s'affranchir le mieux de ces maux et de ces erreurs fondèrent des cités, non des empires, créèrent

des religions libres, non sacerdotales, inventèrent les sciences et les arts.

Chacune de ces races a fini par se constituer une solidarité propre qui lui a donné son vrai caractère, moralement parlant. C'est là ce que Renouvier appelle des *races éthiques,* non pour signifier que ces races sont morales, mais en ce sens que chacune a des mœurs à elle, qui la distinguent de toutes les autres (1). La coutume, la solidarité viennent au premier rang, selon Renouvier, dans la définition d'une race ; ensuite viennent le sang, la cohésion et l'effort moral pour l'union. La principale différence entre peuples résulte de ce « que certains tendent à rationaliser leurs coutumes et à les modifier délibérément, alors que d'autres ne comprennent même pas qu'ils puissent échapper à la solidarité qui les enchaîne ». L'importance des races éthiques est nettement accusée dans ce fait que, de nos jours, on voit une même société, très unie et cohérente, formée d'éléments ethniques très divers, et, à l'inverse, des sociétés profondément différentes formées avec les mêmes éléments ethniques, Renouvier affirme donc la supériorité de l'éthique sur l'ethnique dans la constitution, le progrès ou la décadence des groupements humains ; « là où le système éthique se divise on voit à la fin le groupe ethnique se séparer ; « là où le système éthique se forme par n'importe quelles voies, pacifiques ou brutales, les groupes ethniques se recomposent, et cela jusqu'à effacer les traces des origines réelles » (2). Il se demande (3) ce que deviendrait la prétendue force du sang si tout d'un coup les différentes classes de nos sociétés se trouvaient dispersées, si, par exemple la fameuse parabole de Saint-Simon

(1) Cf. Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations :* Une nation « est un groupe coopératif héréditaire, resserré par une coutume fixe ».

(2) *Critique philosophique,* 1875, II, 176 sqq.

(3) *Introduction à la Philosophie analytique,* deuxième partie, ch. vi.

se réalisait brusquement (1). Ce serait un retour à l'état de nature, et cela confirme que l'état sauvage soit bien le résultat d'une déchéance, de la perte d'une moralité primitive. Cette déchéance, qui, aujourd'hui encore, s'accomplit souvent pour quelques individus, quelques familles, a pu s'accomplir pour des peuplades entières, comme celles qu'on retrouve parfois de nos jours, isolées, ayant échappé à toute fusion avec des races éthiques supérieures.

C'est dans la race éthique qu'il faut chercher les conditions du progrès. Elles sont d'abord la création d'une règle morale précise pour tel cas donné, et surtout dans le fait que la coutume laisse à chaque individu une certaine liberté morale dans la conduite des passions et l'examen des idées. Il arrive cependant que les peuples, qui, grâce à ces conditions, ont évité l'état sauvage, s'arrêtent à un état éthique, qui semble être le terme de leurs progrès. C'est que ces peuples ont réalisé leurs progrès moraux dans des institutions politiques, économiques qui tendent à demeurer immuables, et dont le fonctionnement, exigeant autorité et discipline, détruit toute liberté morale et tout esprit d'examen. Une autre condition fondamentale du progrès est donc que la discipline à laquelle ont recours les nations capables d'éviter l'état sauvage, n'annihile pas la libre discussion des pouvoirs, des principes et ne tarisse pas l'initiative individuelle et privée, « cette source unique et profonde de tout progrès réel et vital en toute société » (2).

Il faut avouer que les grandes civilisations n'ont jamais rempli assez cette condition, et qu'en somme le progrès n'a pas été jusqu'ici la loi générale de l'humanité. C'est le plus souvent la

(1) Disparition de tout le personnel et de tout le matériel des classes intellectuelles.

(2) C'est cette conviction qui fait de Renouvier un individualiste décidé, et un républicain, parce que la République respecte l'autonomie de la personne.

coutume plus que les vraies notions de justice qui forment les lois d'une cité. L'esprit de domination pousse les hommes à tenter l'établissement de l'autorité des uns sur les autres, en échange de la sécurité garantie — ou promise — à tous. C'est là l'origine morale des pouvoirs politiques et religieux, leur établissement dut paraître la solution du problème social, mais comme il aboutissait à l'injustice il produisit une réaction des hommes justes qui selon qu'ils étaient découragés ou révoltés, s'isolèrent dans la vie recluse et contemplative, ou, au contraire, suscitèrent des révolutions.

Le progrès étant constitué par la réaction de la raison contre le mal, on peut énoncer la *loi des états de société*. L'état social primitif, c'est le patriarcat qui se présente sous la forme du clan ou réunion de famille sous la conduite d'un chef. Le groupe humain, encore peu étendu, n'est pas encore atteint par la perversion morale, par les luttes continuelles avec les populations voisines. Il se retrouve à l'origine de presque toutes les sociétés, et comme il est une preuve qu'elles ont su réagir « contre les premières et terribles épreuves de la vie tant naturelles que sociales, il se caractérise par des mœurs honnêtement fixées, par une forte notion de discipline et de justice, conformément à ce qui a été une fois déclaré droit et juste, et enfin par le sentiment d'une obligation à l'égard d'une puissance supérieure extra-humaine, n'importe comment représentée » (1).

Ces races éthiques sont dès lors préservées de la chute à l'état sauvage, mais elles peuvent devenir barbares, ce qui est très différent. Les sauvages sont dans une dégradation telle, si bien ancrée par la coutume et l'habitude des passions, qu'ils ne peuvent plus être régénérés, et qu'au contact d'une civilisation plus haute, ils ne peuvent prendre que des vices (2). Les barbares au contraire

(1) *Critique philosophique*, 75, II, 210 sqq.

(2) C'est pour cette raison que Renouvier était très hostile aux expédi-

sont susceptibes de progrès moral, ils ont encore « l'esprit ouvert », une certaine « curiosité intellectuelle » et la faculté d'examiner leurs mœurs et d'en concevoir d'autres ; les sauvages, eux, sont comme frappés de « paralysie générale ».

Les races éthiques sortent du patriarcat soit pour fonder des empires, soit pour établir des cités libres où naissent les arts, les sciences, la république, pour être esclaves ou pour se maintenir libres. Le pivot de l'histoire humaine se trouve dans l'apparition à un moment donné de ce que Bagehot appelle l'âge de la discussion, et Saint-Simon l'époque critique. Les caractères qui distinguent ce moment sont le libre examen des coutumes et des religions, la recherche de constitutions justes, la culture désintéressée de l'esprit ; ils se rattachent tous à la liberté morale qui est au fond l'explication des races éthiques, « puisqu'elle représente adéquatement la manière dont elles ont réagi dans le monde et lutté contre le mal ». Les cités antiques se forment et deviennent la source de la civilisation, qui implique « le droit de la personne dans la société, la participation de la personne au maintien de l'ordre social, la liberté politique, la loi consentie à la place de la coutume qui perpétue indifféremment le bien et le mal. Elle signifie donc l'application de la raison à la vie humaine... et elle embrasse, par l'application du même esprit rationnel aux autres poursuites intellectuelles de l'homme, le culte de la science et de l'art, la philosophie, la critique du monde, en quelque sorte, et celle de la société : la morale et la politique. C'est dire que le développement de la personnalité et la poursuite d'un idéal de la société des hommes libres devait ou aurait dû être la fin de l'œuvre de la civilisation, à mesure qu'elle se serait étendue » (1) mais tout progrès est instable, sujet aux réactions, menacé par la loi de corruption.

tions coloniales ; il voyait dans leur multiplication, à la fin du XIX[e] siècle, un motif de douter du progrès moral réel.

(1) *Personnalisme*, p. 153.

Il y eut aussi des races éthiques esclaves, celles qui ont réagi contre le mal en créant des institutions de discipline religieuse ou politique oppressives et étouffantes. Les religions n'ont pas une origine mentale commune, comme essaie de le démontrer Spencer ; elles se déterminent selon le choix de l'homme primitif pour l'injustice ou la justice. Les peuplades douées d'un faible esprit généralisateur produisent, sous l'impulsion de l'imagination et de la passion, les conceptions arbitraires et grossières du fétichisme. Le spiritisme marque un degré de rationalité plus élevé ; l'idée du divin se perfectionne encore dans le symbolisme, d'où dérive le procédé mythologique qui personnifie non plus seulement des idées, mais des objets en eux-mêmes, puis, séparant des objets les volontés qu'il suppose en eux, crée le polythéisme anthropomorphique. La religion s'épure, devient plus abstraite d'abord en déifiant les idées morales, puis en s'élevant à la conception d'un seul dieu qui les résume toutes ; de simples mots symbolisent ces idées qui finisent par être regardées non comme des définitions d'attributs divins, mais comme l'expression de l'essence divine. C'est un réalisme métaphysique dont les termes créent, et ne nomment pas seulement Dieu.

Ces religions inventent un culte, des règles de conduite cruels ou doux, selon le caractère qu'elles prêtent à la volonté divine ; le lien religieux est le lien le plus profond des primitives sociétés ; les chefs de famille sont prêtres, et plus tard la théocratie apparaît lorsqu'un sacerdoce se crée à côté du pouvoir civil. Les races éthiques esclaves subissent toutes, par la nature de leurs idées religieuses, de tels sacerdoces, qui se vouent à l'accomplissement des rites, à l'interprétation du divin et surtout au maintien de la discipline. Souvent héréditaire, le sacerdoce est l'apanage des castes qui s'étaient formées par la réunion des familles les plus pures séparées en fait des familles d'habitudes sales et de mœurs plus infâmes qui les entouraient. Pour maintenir les règles constitutives de cette scission, le pouvoir civil autoritaire se forme

et devient, avec l'alliance du sacerdoce, un appareil d'asservissement. Les races ainsi constituées deviennent souvent le foyer de ce qu'on appelle la civilisation matérielle, bien qu'il n'y ait là nullement progrès ni civilisation au sens moral de ces mots.

Un tel état social devait arrêter complètement le développement de ces nations, à moins qu'une intervention étrangère se produisît, ou que des restes d'une culture et d'une liberté plus anciennes se fussent conservés assez vivants pour pouvoir être disciplinés en des conceptions nouvelles.

Ainsi la loi des états de société que trace Renouvier se fonde uniquement sur le fait de la liberté morale et sur la loi de moralité humaine pour montrer quels caractères prennent les sociétés sous les conditions de solidarité et de milieu que l'histoire ou l'induction fournissent ; elle n'implique pas une thèse formelle du libre-arbitre, mais attribue, comme il est nécessaire, une importance capitale aux faits de liberté ou de servitude morale.

Pour montrer que la liberté est le critère du progrès (1) des nations et que « la liberté seule a posé tout le fond de notre avoir intellectuel et moral et de ce qui nous constitue à l'état de race éthique » (2), Renouvier va faire une comparaison entre le Moyen Age et l'antiquité, et montrer que c'est la tradition antique qui revit dans la civilisation moderne. Le Moyen Age a fait œuvre retardatrice (3). Si la théorie de Comte (4) était vraie qui

(1) « La mesure de liberté employée et respectée dans une société donnée est donc le critère du progrès de celle-ci quand on la compare à ses états antérieurs sous le même aspect... La mesure de liberté non exercée ou perdue est le critère de la décadence. » *Science de la Morale,* t. II, p. 484.

(2) *Science de la Morale,* t. II, p. 487.

(3) Pour tous ces développements, cf. *Science de la Morale,* t. II, chap. XCVII. — *Critique philosophique,* année 1875, et *Philosophie analytique de l'histoire,* t. I, livre II, p. 550 sqq.

(4) TAINE a repris cette apologie du Moyen Age dans ses *Origines de la France contemporaine,* et Renouvier a combattu plusieurs fois les diverses thèses de cet ouvrage.

attribue au Moyen Age tout l'honneur du progrès moderne, elle montrerait cette période comme n'ayant travaillé qu'à se détruire elle-même.

Le Moyen Age fut un retour aux races éthiques de la discipline, une interruption de l'ère des races éthiques libres commencée par l'antiquité et reprise par la Renaissance. Renouvier nie la continuité morale que les positivistes veulent introduire dans l'histoire ; il y constate des faits de rupture. Le rêve du Moyen Age fut de reconstituer l'unité politique romaine au profit de l'Empire ou de l'Eglise ; il n'y parvint pas, mais il réussit à fonder un double assujettissement de l'âme et du corps à une double autorité externe. Dans l'antiquité, l'union entre la religion et la politique était spontanée, naturelle et librement consentie ; au Moyen Age, c'est l'union forcée, sous les apparences fictives de la séparation, à cause de la force prêtée aux arrêts d'une autorité qui promulgue la foi, la morale, la discipline, avec des sanctions tout matérielles, malgré leur nom spirituel. L'autorité matérielle était mise au service de la religion désireuse de réaliser l'unité de croyance, et ne reconnaissant pour tout lien social avec l'Infidèle que la guerre. L'idéal de douceur restait purement théorique, le principe d'autorité régnait dans la réalité. Les libertés politiques ne s'y présentent que comme des privilèges, mais elles essaient constamment de se faire jour à travers le gouvernement spirituel ou temporel qui cherche à les détruire.

L'individu est partout sacrifié, en art (1) aussi bien qu'en politique. Le Moyen Age, il est vrai, a supprimé l'esclavage, mais il l'a remplacé par le servage qui entretient entre le seigneur et le serf des relations tout aussi arbitraires que l'antique servitude entre le maître et l'esclave. Par contre, la classe des hommes libres est infiniment moins nombreuse que dans l'antiquité ; ceux qui

(1) L'art caractéristique du Moyen Age, l'architecture, est tout collectif.

jouissent de la liberté sont les prêtres, les nobles, des gens sans famille ou sans lien entre eux. L'appauvrissement général fonde le servage réel qui lie l'homme à sa fonction économique ; il en résulte une amélioration forcée de la servitude, d'autant plus accentuée que le nombre des serfs croît davantage. Ces modifications, non voulues, mais imposées par une décadence sans exemple, développent l'esprit de bonté, dont on fait honneur au Moyen Age, mais qu'il faut comparer à l'esprit de justice, tout en reconnaissant qu'il a contribué à rendre les mœurs plus douces. L'idéal de bonté, en se substituant à l'idéal antique de justice, marqua une décadence, car « la justice est la grande, l'unique sauvegarde, et la bonté n'est qu'une passion, sujette aux altérations et aux complets renversements, là où manque la raison » (1). Les préceptes de bonté ne se rapportaient pas à l'égale dignité des personnes, mais plutôt à leur égale indignité devant Dieu.

Le Moyen Age n'a pu préparer la civilisation moderne ; il n'a servi qu'à lui transmettre de l'antiquité ce qu'il a été impuissant à recouvrir ou à détruire ; il en avait conservé la logique et l'analyse, grâce auxquelles la Réforme et la Renaissance ont pu sortir des efforts des érudits qui se transmettaient la connaissance des langues et des idées antiques, et par qui la culture ancienne se prolongeait sourdement à côté de la culture théologique pour la détruire un jour. Le passage du Moyen Age à l'état de discussion n'est qu'un retour, et la Renaissance comprend non seulement l'éclosion des germes antiques, mais leur conservation au cours de la période intermédiaire. La seule cause de la formation des races éthiques modernes et de l'âge d'examen en toutes choses qu'elles ont inauguré, c'est la conservation du principe formateur des races éthiques anciennes, à savoir : « La liberté

(1) *Science de la Morale*, t. II, p. 504.

d'esprit, avec les diverses cultures indépendantes qui lui sont un exercice indispensable (1). »

Un problème de philosophie de l'histoire est dès lors de savoir comment l'antiquité classique a pu tomber en décadence, et si notre civilisation est menacée d'un sort semblable, et en ce cas comment elle doit se défendre (2).

Les races éthiques libres, après avoir lutté contre la domination des monarques ou des aristocrates, se sont élevées à l'idée du droit s'opposant à la coutume et valant par lui-même, à l'idée de la loi conçue comme un produit de la raison et de la volonté générales, comme une œuvre systématique à laquelle un peuple se promet d'obéir et qui doit régler, modifier ou même créer la coutume. La réalisation de ces idées a soulevé des difficultés pratiques qui furent la cause des formes de gouvernement diverses dont Renouvier cherche à tracer la loi de succession (3). L'*aristocratie* se place au début, et conserve, même après sa chute, sa fortune et son organisation qui entretiennent en elle l'aptitude à gouverner. La *démocratie* qui lui succède « est un régime où dans une plus ou moins forte mesure (la plus forte possible en principe) le grand nombre est appelé à prendre part directement ou par ses délégués au gouvernement de la chose publique, — dans la supposition que l'objet de ce gouvernement est la justice sans privilège d'aucune sorte et la recherche du bien commun » (3). Quand les idées de justice et d'égalité se sont fait jour, la démocratie renverse le régime aristocratique qui tend toujours à la protection exclusive d'un intérêt de classe. L'*anar-*

(1) *Critique philosophique*, 75, II, 247.

(2) L'étude des moyens de défense contre les causes de décadence, qui toutes sont des formes de l'injustice, ne sera pas faite dans ce chapitre, puisqu'elle comporte justement celle des solutions proposées par Renouvier et que nous devons rencontrer chacune à leur place, au cours de ce travail.

(3) *Nouvelle Monadologie*, p. 375 sqq.

chie se produit dans la démocratie, par suite de l'impuissance de la volonté générale d'appliquer la raison au règlement des intérêts et des passions. Chacun concevant la justice et le bien commun à sa façon, la guerre civile éclate, et après une période de trouble assez prolongée, la *tyrannie* survient et s'impose « parce que le besoin d'ordre et de paix civile pousse le peuple à demander à l'action despotique d'une volonté individuelle la conservation du lien social qui semble prêt à se dissoudre ». Enfin le *césarisme* est le régime politique d'un état où la force domine définitivement, mais qui conserve cependant trace des efforts et des gains de la démocratie : des principes de droit, une certaine philosophie politique, des maximes d'utilité gouvernementale et populaire peuvent avoir place dans ce régime. Si les nations en viennent à ne plus se sentir représentées par l'homme qui dirige leurs destinées, des révoltes éclatent, l'état se dissout, et le cycle décrit peut recommencer.

Cette loi empirique (1) fut celle du monde gréco-romain, mais les causes profondes de la décadence antique dont elle marque les étapes furent plus sociales que politiques. La première c'est la guerre, les faits de conquête et de centralisation des pouvoirs. Les guerres entre peuplades sont nées comme les luttes entre individus ; les peuples vainqueurs, enorgueillis ont fondé des institutions militaires, des castes guerrières environnées de respect qui partagent, avec le sacerdoce, le pouvoir politique ; d'esprit dominateur et pénétrés de l'idée que l'intérêt des peuples et leur propre grandeur étaient liés, les chefs de ces castes forment les grands empires à civilisation matérielle (2). La guerre était souvent pour les peuples antiques une nécessité vitale, et il est même surpre-

(1) Elle rappelle la loi tracée par Platon dans la *République*.

(2) Cf. *Le Personnalisme*, p. 149 sqq. — Le poète Sully-Prudhomme décrivant la décadence des sociétés dans quelques vers admirables, lui assigne les mêmes causes que Renouvier. Cf. *Justice*, p. 92.

nant que la préoccupation du droit de défense n'ait pas absorbé toute leur activité et accaparé tout leur génie. Malheureusement, la guerre altéra leur mentalité ; les races non conquises, devinrent conquérantes, troublèrent la paix et finirent par être absorbées.

Une seconde cause de décadence résulte de cette question, si importante dans ces sociétés libres fondées sur le droit : celle du règlement de la richesse. Les pauvres doivent-ils tenir de la loi au moins les moyens de vivre ; et de quelle manière le peuvent-ils ? Le problème n'a pas varié. Une lutte continue, acharnée a existé entre riches et pauvres dans les anciennes cités grecques. Cette lutte est la principale cause de la mort des républiques, les classes dirigeantes restant murées dans leur égoïsme, les pauvres, citoyens quand même, se laissant pousser aux émeutes par les démagogues. Les uns luttent pour la subsistance, les autres pour la conservation de leurs privilèges et de ces conflits sortent des tyrannies, des césarismes, même quand le peuple triomphant s'est choisi son dictateur (1).

L'oisiveté et l'esclavage qui la favorise, que les conquêtes accroissent, l'oisiveté des hommes libres qui peu à peu leur fait perdre la juste notion des vues sociales nécessaires à une aristocratie dirigeante, s'unissent pour amener la décadence des sociétés antiques. Une dernière cause s'y ajoute, c'est l'invasion des coutumes orientales ; sans elles, les traditions grecques auraient pu amener l'empire à se démembrer et faire naître de ses débris des républiques indépendantes (2). Mais les idées politiques de

(1) « Un démocrate au pouvoir est toujours un aristocrate, quand il n'en était pas un déjà, avant d'y parvenir. » *Nouvelle Monadologie*, p. 376.

(2) C'est ce que montre le roman philosophique *Uchronie*, où l'on voit le christianisme et l'orientalisme relégués en Orient, tandis que la civilisation antique se continue en Occident et repousse les croisades imaginaires des Chrétiens contre Rome.

l'Orient pénétrèrent et la conception du pouvoir spirituel empêcha l'affranchissement des esprits, asservit les consciences sous le dogme de l'intolérance.

Les mêmes dangers menacent-ils les races éthiques modernes ? Si ces races, après avoir perdu leurs religions, leurs coutumes domestiques, leurs idées morales caractéristiques devaient se trouver finalement impuissantes à atteindre leur idéal de justice, à organiser la liberté, leur sort serait celui des cités antiques — et sur la fin de sa vie, Renouvier semble bien croire que tel est l'avenir. La guerre est toujours parmi les périls des civilisations libres, bien qu'une conquête extérieure de l'Europe soit peu à redouter. Mais les guerres intérieures, les tentatives autocratiques sont redoutables et ne pourront être tenues en échec que par l'idée rationnelle d'une fédération des peuples européens. La lutte des classes est aussi redoutable que dans l'antiquité, mais pour conduire les peuples à la servitude entière, il faudrait une altération progressive des idées, des sentiments et des mœurs qui finissent par tarir tout esprit de liberté. L'esclavage a disparu, l'oisiveté est encore pour trop de gens l'idéal de vie, bien que le travail soit en honneur, mais le problème est de trouver pour les prolétaires des garanties de vie et de trouver pour eux le principe d'une répartition plus équitable que celui d'aujourd'hui. Quant à l'invasion de la coutume d'Orient qui vint du dehors, dans le monde antique, elle nous vient, à nous, du dedans ; « les âmes fatiguées réclament une organisation industrielle, une organisation religieuse pour s'affranchir des soucis de la recherche et de la liberté. Elles veulent à tout prix, semble-t-il, se fixer et s'obliger à des modes définitifs de penser et d'agir », et cela, sans s'occuper de leur justice pourvu qu'ils soient précis et rigoureux (1). Le

(1) Sur tous ces points, Renouvier devient beaucoup plus pessimiste dans ses derniers ouvrages ; nous leur avons cependant beaucoup emprunté dans tout cet exposé, mais nous réservons pour le dernier cha-

sacerdoce catholique, d'une part, et le socialisme autoritaire, de l'autre répondent à ce besoin moral et matériel, et tous deux tendent à supprimer la liberté d'esprit, qui est pourtant la seule condition et le seul instrument du progrès.

La réfutation des théories progressistes, continuée par cette longue analyse de l'origine du mal et de la formation des sociétés sous l'influence de la libre volonté, ne sera complète que lorsqu'on aura montré la nature véritable du progrès, sa méthode, ses facteurs et délimité exactement l'influence réservée à la liberté sur la marche des événements historiques.

La croyance au progrès fatal et continu de l'humanité, considérée comme un fragment de la matière éternelle du monde, mène à la décadence. Déjà Kant s'était élevé contre elle ; il ne séparait pas le progrès de la morale et le faisait consister dans l'accroissement du bien moral. C'est sur l'observation plus stricte de la loi morale qu'il comptait pour le voir s'accomplir, mais il admettait encore un élément fatal du progrès, c'est à savoir le penchant au bien de la nature humaine. Renouvier repousse cette opinion, mais il pose que nous avons des devoirs : celui de *travailler* au progrès et celui de *croire* le progrès possible. « Ce devoir de croire, dérivé d'un devoir d'agir est un postulat d'harmonie entre la conscience et le monde (1). » Pour cela nous ne devons admettre qu'une seule morale pour les relations privées et pour celles des états et croire à l'accord intime et définitif du bonheur des peuples et de celui de leurs conducteurs.

Le progrès est essentiellement de nature morale et Renouvier combat toutes les doctrines qui ne l'envisagent que dans les choses matérielles ; « il ne faut certes pas dédaigner les intérêts

pitre l'analyse de la théorie pessimiste qu'ils renferment et qui conduit Renouvier à transformer sa morale en une métaphysique religieuse à laquelle il relie sa sociologie.

(1) *Critique philosophique*, 1872, I, p. 7.

matériels, mais c'est un grand aveuglement que d'y subordonner la politique — et la morale, *a fortiori* — car, au contraire, ils en dépendent essentiellement. Le progrès n'est pas non plus de nature purement intellectuelle. Certains esprits (2) sont persuadés que la propagation des notions scientifiques est la condition même de tout progrès, mais il est douteux que l'acquisition du savoir préserve l'homme du vice ou lui donne la vertu ; les connaissances positives sont en réalité peu favorables au progrès moral ; leur accumulation constitue certainement un avantage, mais cet avantage tend-il au triomphe de la loi morale, voilà ce qui est douteux. Les progrès de l'ordre positif, quand ils s'accomplissent seuls, se font en général au détriment de la liberté. Or, l'exercice de la liberté « est, en théorie et en fait, le premier droit, le premier devoir, et la première utilité des hommes » (2), l'agent moral est celui qui se la représente ainsi et fait du respect de la liberté d'autrui son vrai précepte ; en ce sens il ne reste pas stationnaire et l'intelligence n'a pas seule le privilège du développement.

L'élément intellectuel est dans la dépendance de ce qu'il renferme de moral ; il est certain que si la liberté, connue et pratiquée, ne fait pas partie du mouvement intellectuel, la diffusion des connaissances est impossible et le mouvement cesse. « L'organe du progrès est la connaissance, mais la connaissance active et pratique du principe de la loi morale, la liberté à connaître et à posséder. »

Le progrès, purement moral et dépendant de l'usage bon ou mauvais de la liberté, ne suit pas une loi nécessaire, enchaînant la série des époques et des nations dont l'ensemble forme l'histoire ; du moins, la longue analyse des religions, croyances et idées faite par Renouvier dans sa *Philosophie analytique* ne l'amène pas à

(2) Notamment Buckle, dans son *Histoire de la Civilisation*, que Renouvier combat.

(3) *Science de la Morale*, t. II, ch. xcvii. Cf. Spencer, *Introduction à la Science sociale*, p. 389 sqq.

découvrir une succession logiquement ordonnée d'états d'esprit, de croyances dans l'humanité, lui permettant d'en tirer une loi qui rende compte du passé et rende possibles des prévisions d'avenir. Bien au contraire, il a constaté « des suites de progrès et de recul, et des progrès qui, si grands qu'on les juge, ne portent pas avec eux la preuve qu'ils soient définitivement acquis et à l'abri de toute réaction » (1). Entre les états de progrès, il y a de longs intervalles de rétrogradation : le progrès n'a qu'une valeur *de fait*. De loi, il n'y en a pas d'apercevable ; il faudrait, pour en affirmer une, pouvoir mettre l'histoire en expérience, connaître exactement les origines morales de l'homme, et surtout avoir un critère infaillible du progrès. On ne peut constater que des *faits* de progrès, et encore est-ce bien souvent assez malaisé, mais il faut pour cela définir et distinguer correctement les données historiques, éclairer le concept de justice sociale, en donner un critère que permette de la reconnaître dans l'histoire et de comparer les civilisations à son point de vue. La seule loi apparente est non pas une loi de progrès, mais la loi générale qui rend les hommes nécessairement solidaires en une multitude de choses, et les lie par la mémoire et la tradition.

L'intermittence caractérise donc la méthode réelle du progrès. A qui faut-il attribuer l'honneur des faits de progrès, et à qui peut-on les demander ? Est-ce à la science ? Mais l'esprit scientifique « n'est pas la cause, il est l'effet de la liberté et de la vie morale dont la liberté est la source », il peut bien parvenir à accélérer la connaissance pratique du monde, mais il « ne peut rien dans l'intérêt de la vérité en politique, en morale, parce-qu'elles lui sont étrangères, mais les connaissances scientifiques peuvent beaucoup contre la morale, lorsque, transmises sans le véritable esprit scientifique... elles suggèrent l'idée que le monde,

(1) *Philosophie analytique*, t. IV, p. 698.

au fond, n'est qu'un jeu de phénomènes matériels » (1). C'est la science moderne qui a produit cette sorte de millénarisme matérialiste, « le brutal concept de la production abondante et de tous les besoins satisfaits, de toutes les jouissances obtenues, au prix d'une quantité de travail toujours décroissante » (2) devant lequel s'efface la préoccupation de fonder l'ordre social et le bonheur sur la justice. La science par elle-même ne produit ni la paix, ni la justice, ce n'est pas d'elle exclusivement que sort la civilisation actuelle ; notre vie morale actuelle a d'autres origines : la culture antique, la tradition juridique de Rome, la philosophie de la Renaissance en sont les principales.

L'esprit scientifique, loin de fonder la liberté, la réclame sous toutes ses formes, sociale aussi bien que morale. Son mérite est d'avoir apporté des habitudes d'exactitude, de clarté qui s'opposent à la crédulité, mais il ne renferme rien en lui qui puisse fonder un régime moral meilleur que celui d'aujourd'hui. On a voulu parfois expliquer le progrès par le jeu des passions bonnes qui se fortifient par l'habitude et l'accumulation de leurs résultats. Un penseur contemporain, Tarde, a posé la croyance au progrès nécessaire de la raison, résultant de la loi de l'imitation, principe des déterminations humaines collectives. Mais, avec ces théories, il devient impossible de comprendre comment il y a eu des rétrogradations ; à vrai dire, les bonnes passions trouvent de grands obstacles en ce que pour se perpétuer il faut une certaine quantité de liberté continue ; les mauvaises, qui s'accumulent de la même

(1) *Philosophie analytique,* t. III, p. 658.

(2) *Nouvelle Monadologie,* p. 421. Les attaques de Renouvier contre la science rappellent un peu celles de Tolstoï ; comme Tolstoï, il fait vivement ressortir combien la science est étrangère à la vie morale, à la connaissance du bien et aux conditions du bonheur, mais il s'abstient d'incriminer les sciences de tout le mal social actuel ; il ne nie pas plus leur valeur propre que celle des services qu'elles rendent à l'humanité.

façon, n'ont besoin que d'un instant de liberté. Quant à la théorie de l'imitation, elle postule que l'habitude un jour dominera les nouveautés et que l'imitation triomphera de l'invention. Au fond, ces doctrines recèlent soit la croyance à quelque finalité secrète, soit la croyance à l'inévitable progrès du genre humain, et comme c'est le progrès matériel qui semble avoir le plus de fondement dans les faits, elles mèneraient à le préférer à celui de la justice, de la volonté et de la raison.

Kant, lui aussi, avait postulé le progrès continu de la raison et montré que le mécanisme des penchants le garantissait. Il aurait dû cependant lui suffire d'avoir posé le devoir impératif ; il suffit d'accomplir le devoir, quand on ne croit ni au pouvoir des lois — illusoires — de l'histoire ou de la nature ni à celui de la raison pour introduire l'ordre dans les passions et les amener à former la perfection et le bonheur de l'humanité. Toutes les synthèses historiques, qu'on tente de déduire de ces lois, réelles ou prétendues, sont subjectives et d'ailleurs infirmées par les faits. C'est un effort « pour reporter sur la nature et la destinée la tâche de conduire les hommes à travers leurs œuvres telles qu'elles soient, à une fin d'harmonie et de bonheur qu'ils n'osent attendre de leur raison et de leur justice » (1). L'histoire donne raison à celui qui triomphe ; le succès est la mesure du droit, et c'est ainsi que les notions morales disparaissent peu à peu des systèmes sociaux.

La religion, qui n'est autre chose qu'une coutume, n'est pas non plus le véritable facteur du progrès moral. Bonne comme moyen de consolation individuelle, elle est impuissante comme méthode de justice sociale parce qu'elle ôte aux hommes l'espoir de réaliser cette justice eux-mêmes. Elle n'a pas non plus l'avantage d'être un préservatif contre le vice, pour la moralité populaire, parce que cette religion s'accompagne de croyances irration-

(1) *Philosophie analytique,* t. IV, p. 711.

nelles, et propage plus la notion du sacrifice que celle de la justice.

Ainsi, ni la science, ni la coutume, ni la religion ne sont les véritables instruments du progrès, dont la nature est avant tout morale. C'est l'individu seul qui, par sa liberté d'esprit et par son initiative, en est le véritable facteur ; la cause morale la plus forte, mais aussi la plus variable, « qui est capable d'agir en peu de temps dans un sens ou dans un autre sur les idées et les passions dominantes des hommes, et sur les événements, pendant une suite de siècles ; c'est l'action exercée par un nombre très limité d'individus sur leur propre nation, et indirectement sur les autres ; c'est le caractère, c'est l'influence de ces hommes, selon qu'il en naît à chaque époque, qui ont la puissance de former à leur image l'esprit des multitudes... La liberté ou la servitude ont toujours dépendu de la production et de la succession de ces génies doués éminemment, pour le bien ou pour le mal, de la *force morale*. On devrait les nommer des *agents* et non des *hommes représentatifs* » (1).

Le progrès se fait toujours par l'individu, et contre la coutume. Les milieux sont naturellement conservateurs, et quand le novateur a pu, grâce à la loi de l'imitation entraîner la masse à sortir du conformisme établi, tout aussitôt, la masse transforme sa nouvelle acquisition en coutume, qu'elle opposera obstinément aux progrès qui voudront plus tard se faire jour. Le principe de vie de

(1) *Philosophie analytique*, t. IV, 723-4. Taine nommait les génies des *hommes représentatifs* et voyait en eux un *produit* de la race, du milieu et du moment, alors que Renouvier les considère justement comme les principaux agents de transformation morale et sociale. Il est d'ailleurs faux de vouloir expliquer les novateurs par la transmission de sentiments faite de la masse à l'individu ; cette transmission ne peut engendrer que le conformisme ; la théorie des *hommes représentatifs* prend la cause pour l'effet. Toute transformation adoptée par la masse se solidifie en coutume, parce que la masse est non pas agent de justice, mais agent de coutume.

l'individu, c'est la liberté, celui de la société, c'est la solidarité, le lien formé par la coutume et la loi. « La liberté est grosse de tous les biens non moins que de tous les maux. Rien ne change dans les institutions et dans les lois sans impliquer un changement dans les mœurs, encore que les mœurs subissent à leur tour l'influence des institutions réussies. Mais rien ne change dans les mœurs que par l'action de la liberté. Tous les pouvoirs sociaux sont naturellement voués à la coutume qui est la société même à un instant donné. L'homme collectif ne se modifie volontairement que le moins qu'il peut, et quand il arrive à éprouver de grands changements, c'est que la liberté de quelques-uns qui s'entendent a pu se faire jour à travers la résistance obscure ou patente de ses chefs (1). »

Aussi le progrès social est-il toujours sujet à des réactions ; « les passions qu'il a fallu vaincre ou détourner, les habitudes qu'on a réussi à changer demeurent en puissance dans le caractère humain, elles ont un solide fondement dans les conditions matérielles de la vie ; les circonstances, qui varient, en ramènent la pression plus ou moins forte » (2). Parmi les individus, Renouver distingue les *adaptables*, qui se plient en général au conformisme reçu par l'éducation, les *rebelles*, qui sont les malfaiteurs ou les oisifs, et les *génies*. Ces derniers, en général trop spéculatifs ne sont pas les vrais agents du progrès ; ceux qui le déterminent sont plutôt des *demi-génies*, des novateurs en fait d'idées morales ou sociales, animés de l'esprit pratique et énergique qui distingue

(1) *Science de la Morale*, t. II, p. 196. Le juriste anglais Sumner Maine fait, lui aussi, de l'individu le facteur du progrès ; tous les faits de progrès sont marqués, selon lui, par le caractère du « passage de l'Etat au contrat »... « le devoir positif qui résulte de ce qu'un homme compte sur la parole d'un autre est une des conquêtes les plus lentes d'une civilisation en progrès ». (Sumner Maine, *L'Ancien droit*, p. 295). La vraie civilisation serait celle où le libre contrat remplacerait la loi autoritaire.

(2) *Personnalisme*, p. 157.

aussi d'autres meneurs de foule, ceux que l'ambition ou la doctrine de la souveraineté du but anime. Il faut donc tenir compte, pour écrire l'histoire, de l'apparition de ces génies novateurs ou perturbateurs qui brisent les vieilles coutumes. Le progrès est fait de liberté, il n'est nullement nécessaire et ne le serait pas davantage si l'on prouvait que le caractère et les actions des hommes ne sont que des résultantes, de purs produits.

Bien qu'il donne à l'individu la place prépondérante, Renouvier ne conclut pas au gouvernement aristocratique. Il rejette avec un certain mépris la doctrine de Renan (1) qui justifie l'aristocratie fondée sur la science et sur le droit historique. Le pouvoir spirituel dogmatique, ce ne serait pas la peine qu'elle nous ait délivrés conférer aux savants, prétendrait se fonder sur la science considérée comme pouvant résoudre l'énigme du monde et donner la recette du bonheur universel. Cet abus de l'autorité scientifique se fonde sur cette idée que les savants seraient une lignée intellectuelle pour qui tout serait à la fin clair dans le monde. Or la science a des bornes qui s'imposent à elle, même si elle refuse de les reconnaître, et si elle devait fonder un nouveau pouvoir spirituel dogmatique, ce ne serait pas la peine qu'elle nous ait délivrés de l'ancien pouvoir spirituel de la religion.

Mais le droit historique, autant que l'autorité de la science, a été invoqué pour demander le retour au pouvoir aristocratique. Renan affirmait que la France avait été faite par le roi, par l'aristocratie. Renouvier pense plus justement que si l'unité matérielle peut bien avoir une telle origine, l'unité morale, qui seule constitue la nation, ne peut être le produit d'une force extérieure. La nation naît de la communauté sentie et voulue des idées, des intérêts, aspirations, droits, d'un acte positif d'union et de fédération. Une société en pleine maturité de raison, se dirige elle-

(1) Cf. RENAN dans l'*Avenir de la Science* et la *Réforme intellectuelle et morale*.

même par l'accord des volontés et le concours des efforts personnels. Le droit historique, d'ailleurs, peut s'appliquer à toute espèce de pouvoirs, puisqu'il se borne à justifier le fait et qu'il est par essence incertain et changeant.

Taine, lui aussi, chercha à opposer le principe de conservation au principe de réforme, pour préférer le premier ; il approuve la méthode critique, d'analyse et d'examen, ce qu'il appelle l'esprit classique, dans le domaine de la connaissance, mais il le réprouve dans la pratique. Or Renouvier nie que cette séparation soit légitime ; c'est partout la même raison qui élabore la vérité, dans les relations humaines aussi bien que dans celle des idées abstraites : il serait inconcevable que les hommes affranchissent leur connaissance de l'erreur et en même temps s'abstiennent de tout jugement sur la justice sociale et le meilleur gouvernement. Les théocrates ont été plus logiques que Taine en condamnant l'esprit scientifique en même temps que l'esprit classique. Si par sa distinction, Taine entend qu'il faut soumettre à la méthode empirique les propositions touchant l'ordre politique, et non les construire *a priori*, il sera facile de faire voir que les empiriques font le plus souvent bon marché de l'expérience et décident d'après des inductions hâtives ou hypothétiques, qui reposent au fond sur un a priorisme inavoué. L'empirique ne peut échapper à la nécessité d'avoir un système ; c'en est un, et un mauvais que de rejeter un phénomène légué par l'antiquité à l'ère moderne : l'application de la raison et de l'esprit scientifique au règlement des relations sociales.

L'esprit classique, ce que de Maistre appelait l'esprit divisionnaire et qui est l'esprit d'analyse en théorie, d'hérésie en pratique, Renouvier le considère comme éminemment créateur parce qu'il pousse à raisonner les croyances, à examiner les habitudes. C'est un esprit de sincérité qui fonde les sectes, les hérésies, et c'est lui qui nous a été transmis par l'antiquité. A l'idée du droit historique qui proclame la suprématie du fait, Renouvier oppose le principe

révolutionnaire du droit individuel, c'est-à-dire de la justice et de la liberté. Il montre d'ailleurs que ce droit individuel, cette revendication de la loi morale dans toutes les œuvres de la volonté est la véritable tradition de la France, son droit historique. « Le credo politique de la France, dit-il, est Révolution, justice et liberté pour tous, individus et peuples » et il y ajoute : paix universelle. Révolution, parce que tout ce que la révolution a fait disparaître n'était qu'injustice, et selon la parole de Fourier, « indigence, fourberie, oppression, carnage ». Le postulat de la révolution, « c'est la possibilité, fondée sur l'exemple des anciens, de remplacer dans une grande mesure l'obéissance par l'autonomie, les traditions par les lois, les habitudes fatales par l'éducation systématique, et, en un mot, le déterminisme historique par la raison et la volonté délibérée de l'être raisonnable et social ».

Le trait distinctif des peuples de tradition gréco-latine est de s'inspirer de l'idéal juridique (1), et en cela ils sont les principaux éducateurs moraux de l'humanité. Parfois, à mesure que les abus des gouvernements augmentaient, ils furent amenés à préciser leurs revendications et cherchèrent à obtenir d'emblée ce qui leur paraissait juste ; il s'ensuivit des révolutions qui souvent introduisirent les règles de la société idéale dans une nation dont les mœurs, pas assez vertueuses, pas assez démocratiques, n'étaient pas préparées à les recevoir et ne les reçurent que pour les laisser escamoter par la tyrannie. Aussi Renouvier, bien qu'il témoigne de la sympathie aux révolutions du peuple français et qu'il leur cherche des excuses (dans le *Manuel* surtout) n'approuve-t-il pas

(1) D'autres peuples attachés à la tradition ont transformé graduellement leur droit positif en s'efforçant de se persuader qu'ils ne faisaient jamais que continuer, sans rien innover, mais ils ont suivi là une inspiration juridique. D'ailleurs tôt ou tard, croit Renouvier, ces nations seront obligées de rompre avec la tradition et de devenir démocratiques ; en attendant, elles servent la justice parce qu'elles croient à l'invention créatrice en matière d'œuvres humaines.

les soulèvements que provoque l'esprit révolutionnaire ; il recommande l'esprit de légalité vivifié par la passion du juste. Ce qu'il cherche avant tout à combattre, c'est le culte de l'évolution fatale des choses, le conformisme vis-à-vis des forces brutes de la nature et des attentats qui ont eu force de loi dans le passé. Les nations qui s'y attachent pourront faire œuvre d'art et de science aussi grande que possible, elles n'en travaillent pas moins « à river les vieilles chaînes », et les républiques de l'avenir leur seront peu redevables.

Le parti de l'habitude et celui de la raison ont commis des violences égales peut-être ; il n'en est pas moins vrai que le parti de la raison est le plus propre à exclure la violence et à la remplacer par des lois, tandis que le pouvoir empirique est sans idéal et s'oppose à tout ce qui menace ses intérêts immédiats. En fait les républiques se sont toujours montrées supérieures aux tyrannies ou aux théocraties. Pour assurer la prospérité d'un pays, il faut surtout en faire un pays libre.

Le progrès ou la décadence possible sont dans nos mains, le progrès des nations, comme celui des individus se fait par l'observation de la loi morale. C'est la liberté morale, qui, selon le sens où elle se détermine dans l'individu, finit par agir sur le monde entier et par le pousser dans le bien. S'il existait en histoire une loi scientifique du progrès analogue aux lois physiques, dominant les volontés humaines, il faudrait renoncer à la loi morale. Elle ne pourrait qu'être contraire ou conforme à la loi historique, c'est-à-dire commander l'impossible ou le nécessaire, ce qui serait inutile. L'impératif catégorique prouve la liberté. « On ne peut être obligé si l'on n'est libre. Si la liberté n'est qu'une illusion psychologique, l'obligation morale ne peut être une réalité, sa force impérative s'évanouit. Or, si la raison spéculative n'exclut pas le doute sur la liberté, la raison pratique exclut le doute sur l'obligation morale. Donc, la liberté, qui, pratiquement, est liée à l'obligation morale, est affirmée indirectement par la raison pra-

tique, comme l'obligation morale l'est directement. C'est au déterminisme de la nature de s'en accomoder (1). » L'impératif catégorique étant, non un produit de la raison pratique, mais la forme même de la raison pratique, on peut aller légitimement de lui à la liberté.

Le déterminisme est une complète négation de la liberté, qui, au contraire, ne rejette de lui que sa partie négative. Tout en croyant à la liberté, Renouvier ne méconnaît pas la part qu'il faut faire à la nécessité, et c'est là la dernière question qu'il nous faut examiner ici, afin de clore cette théorie du progrès et de bien comprendre comment la liberté peut y être donnée pour le seul agent du progrès.

Le déterminisme régit dans le monde d'immenses séries de phénomènes et porte sur toute la suite de notre prévision systématique dans l'ensemble des faits constitués ; il y a aussi le déterminisme moral qui régit les instincts, les réactions de la représentation sur les faits, les associations d'idées spontanées, les habitudes ; enfin le déterminisme du hasard qui fait que certains événements sont la suite de certaines causes dont aucune, séparément, n'eût eu la vertu de les produire ou de les faire prévoir. C'est l'étendue considérable de tous ces déterminismes qui a porté certains esprits à ériger le principe de causalité en vérité universelle. « La logique de la théorie du libre arbitre a toujours été si mal comprise qu'on a coutume de prendre pour des limites de la liberté les limites des terrains variables et souvent très étroits où elle s'exerce. Les lois de la nature et les conditions de la création, d'une part, de l'autre les institutions, les mœurs, la solidarité humaine, l'hérédité, le milieu moral bornent d'une manière générale, et ensuite, dans les cas particuliers, avec une extrême diversité la matière, les sujets d'application du libre arbitre de chacun, en constituant toutes sortes de sphères de déterminisme,

(1) *Critique philosophique,* 1875, I, 321.

grandes ou petites. De là naissent de profonds problèmes, mais qui se rattachent à ceux du bien et du mal et des sanctions de la morale, et laissent intacte la liberté elle-même, dont le postulat est dès lors le plus net de tous et sans condition, étant lui-même la condition de toute la philosophie pratique (1). »

Renouvier admet des actes réalisés en vertu d'un motif automoteur et autonome, des actes libres qui sont de véritables commencements premiers. La conscience se crée à cet instant et ne dépend pas de son état de l'instant d'avant. Quand on accepte ce postulat on voit, sans méconnaître la part du déterminisme, les produits du libre arbitre humain, tout en s'appuyant sur les faits, se déverser à leur tour dans les faits pour les modifier ; on voit les hommes, dans une certaine mesure, individuellement et socialement, comme les auteurs de leurs destinées. Cependant on prétend parfois établir le déterminisme empiriquement, le déduire de la seule observation des faits, parce que, les hommes obéissant dans leur conduite à des motifs constants, cela supposerait la volonté humaine déterminée ; le libre arbitre serait l'exception et ne se montrerait que lorsque l'homme agit en sens inverse de ce qu'on attend de lui. Mais ce n'est pas infirmer la liberté que d'admettre la cohérence des actes ; on pourra fort bien prévoir l'acte d'un individu libre, parce que cet acte libre sera conforme à la suite d'actes libres antérieurement accomplis et qui composent le caractère de l'individu. Il n'y aura de l'inattendu que dans les cas spéciaux où l'individu est obligé de remettre en question la valeur de toutes ses idées avant de s'engager, et ces actes imprévus ajouteront un coefficient nouveau au caractère. Les déterministes pensent que les actes de l'agent dépendent de ses actes antérieurs, mais il y a pétition de principe, parce qu'on suppose qu'aucune

(1) *Esquisse d'une classification des systèmes,* t. II, p. 335. Cette citation pose le problème et les conditions de la morale appliquée, que nous allons bientôt examiner.

de ces déterminations antérieures n'a pu être prise spontanément, et que lorsqu'elles interviennent pour un acte nouveau, elles ne laissent aucune place à une délibération nouvelle.

La prévision des actes humains ne peut se fonder sur l'exacte connaissance du caractère, parce que, le caractère étant mobile, l'exactitude est exclue de l'étude qu'on en peut faire. Toutefois le déterminisme a cru trouver une preuve en sa faveur dans la statistique et la loi des grands nombres qui lui fournissent le calcul des cas de volonté accidentelle ou pervertie. La loi des grands nombres pose que les faits de hasard tendraient à se produire avec une régularité constante quand on en envisage un nombre de plus en plus grand. Les déterministes en concluent que ces actes, où l'on a coutume de voir du libre arbitre, sont prédéterminés, puisqu'ils se produisent en nombre à peu près fixe, en des circonstances constantes. Mais il y a dans cette argumentation deux causes d'illusion ; 1° on néglige de distinguer entre la détermination générale de ces actes et la détermination individuelle de chaque agent ; 2° on néglige le fait des écarts. Il faut remarquer d'abord que cette loi s'applique à des faits qu'on croit en général indéterminés ; la constance d'un nombre général d'événements de hasard, ne fait point préjuger que tel événement arrivera à telle personne. La loi des grands nombres ne fait supposer qu'une égale possibilité de production, c'est-à-dire qu'elle ne s'oppose pas à l'indétermination, à la liberté. Elle ne détermine rien et ne fait que classer certains phénomènes qui échappent à toute autre loi ; elle ne régit le collectif qu'avec une certaine approximation, des écarts continuels, et son rôle principal est de tracer une limite à ces écarts. Cette loi ne saurait donc prouver que les actes futurs sont prédéterminés sans exceptions (puisqu'elle se fonde sur les exceptions) ; elle ne peut concerner que des probabilités et n'infirme aucunement le libre arbitre qui d'ailleurs pourrait toujours être considéré comme se mouvant dans les écarts constatés.

La liberté est, il est vrai, indémontable, mais elle est certaine

comme apparence subjective, et comme telle, elle est l'origine et la fin de tous les phénomènes moraux ; les doctrines fondées sur elle ont au moins le mérite de répondre aux apparences et peut-être, puisque la morale et l'histoire roulent sur cette apparence, serait-il bon de la prendre pour la réalité même. La vie nous impose le libre arbitre apparent, la morale nous fait peut-être un devoir de le croire réel. La vie individuelle et sociale doit se modifier si l'on croit à la liberté, car les hommes, persuadés qu'ils sont, en quelque mesure, les artisans de leurs destinées, seront incités à l'effort, à l'innovation, à la responsabilité ; ils ne verront pas dans la personne d'autrui un simple receptacle d'influences, ils la respecteront et la traiteront comme une fin. Les systèmes déterministes, qui demandent à une prétendue loi de progrès des indications pour le progrès futur, aboutissent tous, en morale à des théories utilitaires, en politique à des doctrines d'autorité que Renouvier condamne.

Lui, voit, au contraire, le progrès dans l'individu et place la nécessité dans l'œuvre des masses. La solidarité du mal, des coutumes dans le temps et l'espace lui paraît l'obstacle réel au progrès. Il voudrait que les individus qui croient à la liberté s'associent et travaillent à rendre les masses autonomes ; leurs associations, sur lesquelles Renouvier aime à revenir, qu'il aime à représenter comme le germe d'où sortira la société universelle des êtres raisonnables, seront le véritable moyen de donner à la liberté toute son efficacité. Cependant il n'est pas rare de voir les déterministes travailler au progrès avec plus d'ardeur que les *libertistes ;* c'est qu'ils se croient soutenus par tout l'enchaînement des phénomènes, tandis que le partisan du libre arbitre, découragé par l'immense solidarité des faits qu'il aperçoit contre son œuvre, se renferme dans la recherche du salut personnel. Il n'en est pas moins vrai que le déterministe s'absente de son œuvre, perd le respect de la personne humaine et rend compte de tout par la nécessité. « Au contraire, la liberté, fondement de la justice et

même de la raison, l'autorité partant de la personne, allant à la personne libre, toutes les vérités, tous les biens moraux pesant sur la personne, voilà la fin et le moyen de tous les agents raisonnables, l'origine et l'essence du devoir de chacun (1). » L'unique moyen du progrès est la liberté réglée par la loi morale.

Il faut avouer que le nombre des hommes qui s'efforcent d'être libres est petit et que ceux qui croient l'être ne le sont pas autant qu'ils le pensent ; les actes vraiment libres, têtes de séries, sont peu nombreux dans la vie d'un homme, tant nous sommes plongés dans l'engourdissement mental, tant nous avons de peine à nous soumettre à la réflexion. Sur ce petit nombre d'actes libres pèsent toutes les actions externes et tous les précédents acquis indépendamment de la liberté : nature, tempérament, caractère, besoins, loi de conservation, influences des milieux, de l'éducation, de l'intérêt. Le remède serait que chacun se mît à dégager sa liberté, mais c'est un cercle vicieux qui demande à la liberté en exercice l'œuvre de fondation de la liberté. Cela fait comprendre pourquoi des penseurs sont arrivés à construire des systèmes politiques où le pouvoir spirituel décharge l'homme de toute initiative et de toute responsabilité. Mais le devoir de travailler au progrès moral reste entier. « L'avenir repose sur les revendications actives de la conscience. »

Dans ce long chapitre, nous avons vu la liberté servir à l'interprétation de la vie sociale, la loi morale s'opposer aux conséquences de tous les systèmes nécessitaires du progrès continu, et l'observation de cette loi présentée comme le moyen pratique de réaliser l'avenir de justice. Les sociétés ne sont pas, comme le croyaient un Cournot, un Spencer, des organismes développés dans l'histoire à l'instar des autres produits de la nature, mais des réunions d'hommes libres et raisonnables qui ont le devoir de préparer la cité de justice. Il faut reconnaître une influence

(1) *Science de la Morale,* t. II, 565.

décisive aux idées et aux événements de l'ordre moral sur les destinées politiques des nations et sur les civilisations ; et pour que cette influence s'accentue dans le sens de la justice, pour habituer l'individu à respecter la loi morale, il est indispensable de construire la morale rationnelle comme une science se prêtant à des applications pratiques, à une action sur la vie des sociétés.

Les théoriciens du progrès plaçaient l'âge d'or dans l'avenir, et bien que leurs doctrines de restauration du passé ne les y autorisassent pas, ils avaient raison. Mais les penseurs qui mettent la morale au-dessus de l'histoire, qui condamnent le passé et cherchent l'idéal dans la raison et l'observation de la loi morale, peuvent, sans illogisme, montrer l'âge d'or devant nous. « Le progrès consiste avant tout, pour l'espèce humaine, à s'approcher de la connaissance réfléchie de cette loi et à lui devenir plus fidèle. » Seule cette loi, en tant qu'idéal, peut nous faire approcher de l'âge d'or des philosophes.

CHAPITRE III

La Justice et le Droit

L'esprit, entrant en relation avec les choses, le fait, régit par des lois, des déterminations propres qui sont les catégories, résumées dans la conscience. Les relations de personne à personne donnent lieu à des déterminations d'un genre nouveau qui ne sont pas des catégories. Les animaux se bornent à régler leurs rapports par l'instinct, l'habitude, l'imitation ; chez l'homme, à côté de ces éléments, il y a l'initiative morale, l'idée d'obligation d'où procèdent les jugements de bon et de mauvais, de ce qu'il faut ou ne faut pas faire, de blâme et de louange. La coutume seule ne saurait en rendre raison ; la justice ne naît pas de la société, c'est au contraire l'idée de justice qui amène la société, le droit rationnel qui est la forme préexistante du droit positif.

Le fondement juridique de la morale et du droit consiste dans « le sentiment et la notion de l'obligation données dans la conscience d'un agent volontaire. Les applications de cette notion établissent en effet des devoirs et des droits pour les agents que leurs actes mettent en relation et dépendance réciproques. La responsabilité de ces agents se présente sous la forme la plus claire et la plus universellement reconnue comme une imputation morale qui est faite à chacun d'eux de ses actes en tant qu'il a fait ou qu'il n'a pas fait ce à quoi il était obligé, ou, en d'autres termes,

que son acte a été juste ou injuste. Enfin le jugement moral n'est autre chose que la déclaration du juste ou de l'injuste, liée à une imputation de cette nature, et tous les jugements possibles en matière sociale, civile, politique ont leurs racines en des jugements moraux » (1).

L'action peut avoir pour principe divers mobiles, tels que l'intérêt ou la passion, mais le principe de l'obligation reste le seul fondement de la moralité ; il est irréductible, mais susceptible de recevoir une forme théorique et une forme pratique, et ces formes sont toujours celles du jugement moral qui compare les actions aux principes absolus qu'elles renferment et non aux mobiles. Il est donc nécessaire de proposer à la moralité un idéal rationnel (et non purement passionnel, comme celui du christianisme, par exemple) ; seul un tel idéal a vraiment rapport à la nature humaine normale, et seul il permet une étude rationnelle des empêchements au règne du bien, seul il comporte une application sociale. Les préceptes rigoureux qu'il pose ne seraient observables qu'entre agents supposés justes ; or l'expérience ne place pas l'agent moral dans de telles conditions, et il faut se demander dans quelle mesure ces préceptes peuvent être modifiés. Ce sera l'objet de la morale appliquée.

La science de la morale admet, à côté du droit idéal, un droit réel ou historique dont le droit de défense est la forme essentielle. Elle étudie ce droit dans ses différentes branches, dans ses rapports avec le droit idéal rigoureusement défini, au préalable, avec toutes ses exigences, et cherche à y rattacher les réalités d'une moralité individuelle applicable. Le droit idéal n'est reconnu pour obligatoire que dans la société idéale ; en fait il existe entre lui et l'humanité réelle un infranchissable écart dont il faut tenir compte comme d'un élément légitime dans la conduite de l'homme.

Mais le devoir n'en subsiste pas moins impératif, indépendam-

(1) *Critique philosophique*, 82, II, 289.

ment de cette considération sur l'avenir. Le vieux Corneille, en disant :

Faites votre devoir et laissez faire aux Dieux

formulait le principe de la morale criticiste (1) qui élève l'idéal au-dessus de la réalité. « C'est par le devoir qu'il faut commencer, non par l'avenir... La certitude du devoir implique l'incertitude de l'avenir ; la certitude de l'avenir, pour qui s'imagine la posséder, obscurcit fatalement la certitude du devoir (2). »

Renouvier réclame pour la morale, le droit de se fonder sur de purs concepts. Il part de la nature morale et de la conscience, c'est-à-dire du rationnel. Pour dégager l'idée de droit naturel, il ne se sert pas, comme J.-J. Rousseau de l'hypothèse de l'homme à l'état sauvage ; il lui préfère le postulat de l'homme philosophique abstrait et s'installe dès le début dans le domaine même des notions éthiques (3).

Le fondement expérimental de la moralité consiste en ce double fait que l'homme est doué de raison, et qu'il se croit libre ; l'homme trouve en son esprit des fins qui lui paraissent désirables, mais qui sont opposés et entre lesquelles il faut choisir. L'individu isolé que Renouvier considère d'abord constitue la *sphère élémentaire* de la moralité ; il a l'idée du devoir-faire qui va le guider dans la comparaison et le choix des biens, fonder la vertu intellectuelle ou sagesse ; cette vertu est unie dans la raison pratique

(1) Et V. Hugo dit aussi (*Année terrible*) :

Le mal est un vain cri, la plainte est un mot creux
J'ai rempli mon devoir ; c'est bien, je souffre heureux.

(2) *Critique philosophique*, 72, II, 150.

(3) *Science de la Morale*, t. I, 33-4. Les faits sur lesquels repose la morale sont, plus que les données de toute autre science, fournis par le libre assentiment de la personne ; il lui est difficile de poser des définitions parce qu'elle se heurte à des notions formées dès longtemps, aussi le criticisme, écartant toute hypothèse, va-t-il fonder la morale indépendante ; il en établit la primauté, parce qu'il subordonne tous les phénomènes à la

avec le courage moral, qui est la direction de soi d'après l'ordre introduit dans les passions, et la tempérance, effort fait pour maintenir l'équilibre entre les fonctions. Dans l'hypothèse de la sphère élémentaire tous les devoirs de l'agent sont tournés vers lui-même ; il n'est pas égoïste, mais simplement solitaire ; l'obligation est chez lui un sentiment éprouvé et un jugement porté, en présence de l'idée du devoir-faire. Le principe du devoir est pour l'agent humain : Conforme-toi à ta nature ; il ne s'agit pas là d'un principe empirique, puisque la nature de l'agent est morale et comporte les principes de la raison. La personne solitaire ne rencontre partout et toujours que devoir, le droit envers soi-même n'existant pas ; elle peut s'éloigner plus ou moins de son idéal moral, elle a une solidarité personnelle qui la fait agir de manière à conserver un ordre mental et un esprit de conséquence qui lui constituent une nature morale. Quand l'agent moral reconnaît hors de lui l'existence des forces naturelles, des animaux, il est dans la sphère *moyenne* de la moralité. Si les forces de la nature lui étaient toujours favorables il leur serait attaché par la loi du respect ; mais cela n'est pas, l'agent moral subit des accidents qui l'obligent à dominer et transformer les choses, c'est-à-dire à travailler et à comprendre. Envers les animaux, il a un devoir de bonté qui disparait devant le danger qu'ils peuvent lui faire courir.

Après avoir progressivement restitué le milieu naturel autour de l'agent moral pris d'abord isolément, nous entrons dans la *sphère supérieure* de la moralité, où l'homme est en rapport avec l'homme ; il faudra d'abord étudier la notion de justice qui domine toute la vie morale, économique et politique, en ce qu'elle est la base des contrats, du droit positif et naturel, « la loi géné-

conscience, et dans la conscience, la raison théorique à la raison pratique ; mais la conscience doit accepter la morale, en se libérant de toute influence externe par l'énergie de la raison pratique.

rale des relations, celle à laquelle tout converge ». Dans la sphère élémentaire, le devoir de la personne se tire d'un devoir-faire ou d'un devoir-être conforme à sa nature raisonnable. Dès que deux personnes sont en présence, naît une relation réciproque qui est le droit. Ces deux agents raisonnables vont concevoir un bien commun résultant de leurs biens réunis et concevront qu'il est du devoir de chacun de le réaliser ; en même temps ils concevront le pouvoir que chacun a de s'opposer à la réalisation d'un tel bien comme faisant partie des conditions de l'ordre composé ainsi conçu. Tant que l'individu n'était en relation qu'avec la nature inanimée, son devoir de bonté était limité par celui de veiller à son utilité et à sa nécessité propres. Ici, au contraire, l'attente morale de chacun à l'égard des actes de l'autre, étant fondée sur la notion du bien commun, ne saurait être subordonnée à l'utilité, ni même à la nécessité de ce dernier. Il y a ici une obligation supérieure qui est la base du droit. « La condition logique et morale du concept de l'association entre deux êtres raisonnables est la possibilité d'une notion de fin commune que chacun s'engage à réaliser *positivement* ; c'est aussi l'accord tacite d'agir, dans les cas imprévus, conformément à l'idée du bien commun : c'est là un contrat *naturel*. »

Si deux agents moraux peuvent ainsi compter mutuellement sur leurs promesses, c'est qu'en chacun d'eux la personne morale est identique et qu'une substitution mutuelle est rationnellement possible. Il y a là une sorte d'*identité divisée* (1), qui fait qu'en s'obligeant, la personne s'oblige envers un autre *soi* qui n'est pas

(1) La liberté des individus est égale chez tous ; celle d'autrui méritant autant de respect que la mienne, elles sont substituables l'une à l'autre, d'où l'égalité. Contrairement à ce que dit M. Fouillée, il n'y a pas dans cette argumentation un pur jeu de symboles, une fiction géométrique qui pose l'équivalence des libertés comme on pose l'égalité des triangles parce que Renouvier se fonde sur l'idée d'obligation, l'impératif, le sentiment moral qui sont des réalités. Que cette égalité de droit soit irréali-

elle : son acte engendre un *droit* et un *devoir* qui, se répondant toujours implicitement, composent la justice. Le droit, qui est un *crédit* suppose toujours un devoir, un *débit,* et les questions de justice doivent s'envisager des deux points de vue à la fois. (*Science de la Morale,* I, ch. I à XV).

Dès que l'individu est engagé dans une association avec une personne, il doit subordonner ses fins propres au bien commun, y renoncer ou les limiter lorsqu'elles le contrarient. Il y gagne une élévation en moralité qui est partie, elle-même, de ce bien commun : c'est le sentiment du juste qui fait qu'on traite la personne d'autrui comme une fin semblable à soi-même en dignité et exigeant le même respect. L'obligation envers autrui est réductible aux devoirs envers soi-même, elle est le premier d'entre eux. C'est cette relation entre agents raisonnables qu'exprimait déjà la maxime populaire : *Ne alteri facias,* bien que, rigoureusement prise, elle ne puisse se fonder que sur la doctrine du pur amour (1). Dans cette relation, il s'agit pour les individus d'appliquer leur notion de justice, leur adhésion à l'obligation de respecter le bien commun aux cas particuliers. Où est la règle qui servira à la conscience à se déterminer ? S'il y avait une règle objective, la conscience serait par là même inutile. La moralité de l'acte ne dépend pas de ce qui est bon ou mauvais *en soi,* — sinon il faudrait une étude spéciale des biens ; — la conscience n'impose que des devoirs sans donner de certitude externe ; le bien externe en vue duquel on se détermine ne fournit pas non plus la caractéristique de la moralité. C'est le sentiment de la justice, le respect

sable dans le monde troublé actuel, c'est certain, mais Renouvier s'efforce justement de préciser l'écart entre le fait et l'idéal pour enfermer l'impératif catégorique dans des préceptes praticables.

(1) Cf. SULLY-PRUDHOMME, *Justice,* p. 42 :

« Ce précepte m'émeut : Ne fais pas au prochain
Ce que tu ne veux pas qu'il te fasse à toi-même... etc. »

pour la dignité de la personne (1) le sentiment de l'égalité de toutes les personnes qui nous donne la conscience, forme même de la moralité de l'acte. Pas besoin ici de jugement particulier, « la moralité en elle-même, est affranchie de la connaissance réelle des fins et de toute considération d'utilité, soit universelle, soit particulière ». Il ne faudrait pas confondre la conception de Renouvier avec la morale de l'intention, car l'intention suppose qu'on se réfère à une fin déterminée, tandis qu'ici il faut se conformer à une règle qui domine toute espèce de fins, qui constitue, non un impératif hypothétique, mais catégorique. « L'obligation morale résulte, si l'on veut d'une fin suprême qui est la constitution, du raisonnable et du juste dans la conscience. »

En tant que l'agent est un être raisonnable, la maxime de son acte peut toujours être érigée en règle universelle ; c'est parce que les individus sont identiques et substituables au sein de la raison et de la liberté que cette loi, intérieure à chaque conscience, s'universalise et s'objective. L'universalisation des maximes et le respect de la personne trouvent leur unité dans l'autonomie de la raison, laquelle découle de ce que l'agent moral trouve en lui-même sa loi (I. ch. xv à xix). Toute théorie de la justice se ramènent au fond à réclamer le respect de la personne envisagée comme fin.

L'association, en faisant entrer l'agent moral dans la sphère du juste lui impose certaines obligations envers soi-même et envers ses semblables. Il doit soumettre ses pensées et ses actions à la raison et user fermement de sa liberté pour subordonner en soi-même, l'être empirique à la personne idéale. Ainsi compris, le devoir envers soi-même garantira le respect des obligations envers

(1) Ce respect est comparable à celui que la contemplation esthétique nous fait éprouver pour la nature inanimée, mais le respect esthétique cède au sentiment de l'intérêt ou du danger, tandis que la justice doit se maintenir d'autant plus fermement qu'elle a l'intérêt contre elle.

autrui, qui sont, elles aussi, dérivées de l'idée de personne. Dans une société d'êtres raisonnables, l'agent doit à ses semblables *vérité* et *liberté ;* dans cette forme, la matière des devoirs est donnée par le développement des fonctions des associés, elle comporte : la conservation de la vie individuelle (1), et le devoir de travailler « qui est un effort que l'agent raisonnable fait sur lui-même en vue de produire des actes différents de ceux que ses instincts, ses sensations, sa libre imagination et ses passions actuelles et spontanées pourraient déterminer à eux seuls ». La réflexion et la raison appliquées à la conduite sont un travail. L'accomplissement du devoir, qui ne se rapporte le plus souvent qu'à des fins éloignées impose le travail, et par suite, le travail est un devoir pour l'agent moral. Le devoir est une suite de travaux qui aboutit aux travaux extérieurs et matériels. Renouvier finit par faire de devoir et de travail deux notions équivalentes, parce que le mot *travail,* « ce grand mot des sociétés modernes », lui semble « le mieux approprié de tous à l'énonciation de ce que l'un peut attendre de l'autre, et de ce que l'autre lui doit en retour dans une société d'agents raisonnables. Il renferme, en effet, deux éléments qui expriment à merveille l'objet le plus général et le plus constant sur lequel les associés aient à établir un échange en vue de leur intérêt commun : premièrement un effort à faire pour atteindre un but donné ; secondement la résistance volontaire actuelle à des attraits que le travail n'offre pas en lui-même et ne compense qu'ultérieurement par des fins éloignées » (2).

Renouvier oppose cette conception à la morale de l'amour. Le principe de justice et celui de l'amour, malgré leurs différences supposent un fond commun de nature morale, d'où la difficulté

(1) Dans la sphère élémentaire, le suicide était licite. Ici, il est condamné parce qu'il impliquerait que la personne peut préférer son utilité ou sa nécessité au bien commun qu'elle a le devoir de poursuivre.

(2) *Critique philosophique,* 72, II, 289.

d'en établir les mérites comparatifs. Mais en proclamant l'amour comme l'essence de tous les mouvements de l'âme, les mystiques ôtent de leur morale toute règle. La prétendue loi d'amour ne peut être qu'autoritaire ; elle ne peut que commander l'abandon de tout droit humain, la résignation qui se confie en une bonté suprême pour les soins du lendemain ; son infériorité vient de ce qu'elle est toute passionnelle, qu'elle ne porte en elle aucun élément de raison capable de la sauver de l'arbitraire. Et si l'on dit que l'amour vrai est celui qui se propose les fins d'autrui et la liberté d'autrui, c'est dire qu'il est forcé de reconnaître la justice et de respecter la dignité de la personne. La loi d'amour ne peut servir à fonder la société, elle est par essence insociable. Tout au contraire la justice est immanente au bien social, elle n'a pas un contenu purement négatif ; elle engendre le contrat social qui permet aux sociétés de se poser des buts pratiques à atteindre. « Exister en société, agir et sentir comme des associés nécessairement doivent le faire dès le moindre degré d'union, c'est se rendre des services mutuels, c'est avoir la pensée d'une peine à prendre, d'un travail à s'imposer pour les fins des autres et non pas seulement pour les siennes propres. Or cette condition étant générale et réciproque, chacun comptant sur autrui dans une mesure quelconque et sachant qu'autrui compte sur lui dans une certaine mesure aussi, il faut que la mesure se détermine : il faut une règle propre à fixer pour tous les cas cette relation ; et comme les associés sont doués de raison, il faut que la règle soit rationnelle et raisonnable, conforme à leur nature... à leur situation d'agents liés et intéressés. Maintenant, quelle que soit cette règle immanente, aussi essentielle aux rapports humains (si seulement on suppose l'homme sociable) que les lois physiques et organiques le sont au jeu des parties du corps, c'est elle qu'on appellera la justice (1). » La seule loi des relations humaines est donc la jus-

(1) *Critique philosophique*, 73, I, 210.

tice. Etre juste suffit, le reste vient tout seul ; malheureusement, les hommes vont toujours au-delà ou en-deçà, ils sont humanitaires ou utilitaires.

Est-ce à dire que Renouvier ne reconnaisse aucun devoir de bonté et qu'il exclue totalement la passion de la notion du devoir ? Il s'en garde bien et fait au contraire une place aux éléments tout d'abord écartés de la morale. C'est à tort qu'on reproche à la justice sa sécheresse, car si elle était universellement pratiquée, comme elle est la paix, l'antagonisme entre le devoir et les fins disparaîtrait, et le spectacle de son accomplissement serait de nature à satisfaire les esprits les plus exigeants sur le bonheur des hommes. Les devoirs de bonté nécessaires au bien commun s'imposent, mais la justice doit toujours en régler la notion. (I, ch. XXI à XXIX).

Si la raison règle les actes moraux, leur premier moteur est le bonheur ; le bien est une fin voulue pour elle-même et la raison ne se fait reconnaître que parce qu'elle est supposée servir ce bien. La morale nous fait accepter le postulat d'une conformité de sa loi avec le bonheur, et, généralisant l'idée de bonheur, elle parvient à un postulat d'harmonie finale et naturelle des phénomènes qui forme la contre-partie de la loi de la raison. Ce postulat dont la morale n'a pas eu besoin pour se fonder, ne lui en est pas moins un complément nécessaire pour faire entrer les passions dans la science et les légitimer. Il est faux d'interdire à l'agent la poursuite des fins qui composent le bonheur et se joignent à la fin rationnelle. Le devoir formel est un paradoxe de Kant. Renouvier n'admet pas l'égalité des devoirs ; pour lui tous les actes ordonnés par le devoir n'ont pas une importance équivalente, mais doivent être appréciés selon leurs fins. Néanmoins, seule, la loi morale pose la fin radicale et donne un critère d'application. Les fins particulières ne sont pas exclues, mais elles lui sont soumises.

Le principe d'amour prend alors place à côté de celui du juste ;

il est impossible de comprendre d'où viendrait la valeur obligatoire des préceptes moraux, si l'impératif catégorique ne reposait pas sur un sentiment, sur un acquiescement du cœur. « Nulle règle au monde n'est par elle-même une force et un moteur. Le sentiment donne aux impératifs l'impulsion, et c'est grâce à lui qu'ils peuvent poser un idéal non de raison théorique, mais de raison pratique. C'est le sens moral qui empêche de commettre l'injustice ; la science de la morale transforme en formules rationnelles les injonctions du sens moral, mais à son tour il fait de la loi morale une fonction intégrale, une habitude. Ce retour s'opère en vertu de l'unité des fonctions humaines, mais il ne doit pas aller jusqu'à évincer la raison (1).

(1) Dans les œuvres antérieures à la *Science de la Morale,* Renouvier avait exposé une morale un peu différente de celle-ci. La principale divergence résidait dans l'importance plus grande accordée à la fraternité et qui l'amenait à des conclusions sociales moins individualistes que dans la *Science de la Morale.*

Dans le *Manuel de philosophie moderne,* il admet, à la base de la morale, une certaine part de nécessité ; il pensait que la morale doit varier, parce qu'elle tient beaucoup à la sympathie et que comme elle, comme l'homme, elle est progressive et muable (p. 440). Dans le *Manuel républicain* il donne pour fin à la morale, le bonheur, et pour premier moyen le perfectionnement. C'est le sentiment moral, plus que la loi morale, qui régit les actions. Il donne à la fraternité le pas sur la justice ; à vrai dire il proteste bien que ces deux sentiments sont inséparables, mais c'est pour rendre à la charité la place qu'on lui contestait. « Le but de la république, dit-il, est de faire de la fraternité justice. Ainsi ce qui est fraternel selon la conscience deviendra juste selon les lois au degré précis où le peuple le proclamera obligatoire » (p. 76). Et ailleurs (Déclaration, 8-16) : « La fraternité est la loi nouvelle qui se substitue à la loi ancienne de justice. La justice est la règle mutuelle de vie que les hommes adoptent dans leur pacte social, mais la fraternité vient l'améliorer progressivement. La société idéale, parfaite, qui est notre dernier but, verra le règne libre de la fraternité. » Au nom de l'idée de perfection dans laquelle il fait entrer la pleine satisfaction du cœur, de l'intelligence, et le libre déploiement de l'activité naturelle de l'individu, il réclame une intervention très étendue de l'Etat. Dans le *Manuel,* s'il insiste surtout sur la fraternité, c'est peut-être d'abord parce qu'il faisait œuvre de vulgarisation, ensuite et

L'intérêt et l'utilité ne sont pas complètement exclus de la morale, mais Renouvier critique en maints endroits les empiriques (2) dont la morale est purement utilitaire. L'intérêt, c'est le groupe des fins relatives à la conservation, aux jouissances de l'individu ; l'utilité a une étendue plus grande, elle passe très facilement au sens collectif, parce que l'utilité de tous n'est pas étrangère à celle de chacun. Le concept de l'utile peut aider à formuler des devoirs, mais quand il y a conflit entre deux utilités, il ne peut les départager : la raison seule peut fournir un critère. Les éléments du juste sont toujours et immédiatement donnés à la conscience, tandis que les jugements d'utilité, qui dépendent d'une foule de connaissances sont sujets à erreur. Le principe d'utilité ne donne aucune certitude, de plus il ne s'impose pas catégoriquement et s'il veut que l'individu respecte ses injonctions lorsqu'il les sent contraires à son intérêt personnel, il lui faudra bien agir par contrainte, et encore ne sera-t-il pas sûr de s'imposer aux scélérats. Le principe utilitaire peut, il est vrai, être porté à l'idéal, mais il se confond alors avec la loi morale dont il implique l'accord avec le bonheur.

La justice qui doit prédominer sur l'utile, prédomine aussi sur le sentiment de plaisir ou de peine dont l'agent passionnel poursuit toujours la satisfaction, mais qui doit rester un simple mobile sans jamais être élevé au rang de principe. L'idée d'une fin de l'homme ne peut davantage servir de base à la morale ; le principe de perfection en est tout aussi incapable. La notion de fin est incertaine, confuse arbitraire. L'individu pour agir s'arrête à la fin qu'il voit parmi les conséquences de l'acte, mais il n'est pas assuré de les voir toutes. Si on pose une fin objective, il faudra

surtout parce qu'à l'époque où il l'écrivait, il subissait l'influence des théories humanitaires et éprouvait l'enthousiasme né de la Révolution de 1848. — V. *Manuel,* p. 110, p. 103 note.

(1) *Philosophie analytique*, t. IV, p. 360 sqq.

donner les moyens de l'atteindre qu'on estimera justifiés par cette fin, et le fanatisme remplacera la morale. Quant à la perfection, il est nécessaire aussi de savoir en quoi elle consiste ; si on la place dans la conformité à la nature raisonnable, dans le respect de l'autonomie morale, alors on a la morale néo-criticiste.

Renouvier rejette également comme n'étant pas des principes moraux, mais de *simples mobiles,* l'opinion, l'honneur, qui, bien qu'utiles, produisent le mal autant que le bien et, en tout cas, créent une hétéronomie morale. Il repousse aussi le principe de la loi positive, et le mobile de la crainte parce que l'idée de justice est antérieure à celle de société. (I, ch. XXIX à XXXVIII).

En résumé, il rejette tous les principes qui ne sont que des impératifs hypothétiques et qui n'arrivent à obliger l'individu que parce qu'ils sont rapportés inconsciemment (1) à la loi morale. Mais il se sépare du formalisme kantien en ce qu'il pense et affirme que la raison et le sentiment agissent d'une façon inséparable dans l'activité morale et que l'être purement rationnel, sans aucune fin d'amour ne se conçoit même pas.

Les actes de justice sont moraux, ils n'ont rien de méritoire ; l'idée de mérite suppose celle de sacrifice, celle du sublime ; elle ne peut s'attacher qu'aux actes qui dépasseraient la justice, ou qui s'inspirent de la bonté, du sentiment de l'humanité devenu rationnel, dans les cas où la justice l'écarte ; mais jamais le sacrifice

(1) Il arrive aussi que les moralistes de l'amour nomment *justice* leur principe, et Renouvier constate que « le mot justice a sur les hommes un ascendant sans pareil. On a beau s'en servir pour désigner ce qui est réellement un idéal de fraternité, il s'y attache toujours une idée d'obligation. Il a donc suffi que la tradition religieuse ait appelé justice l'abnégation du droit individuel, et *juste* un état social où règnerait l'égalité et la communauté des biens pour que des chrétiens sincères aient dû, de tout temps, aspirer au renversement des conditions *injustes* de la société, afin de revenir à un ordre plus conforme à la volonté de Dieu et aux mœurs des fidèles de la primitive église de Jérusalem ». *Philosophie analytique,* t. III, p. 46.

qui résulte du mérite ne doit aller jusqu'à l'anéantissement de la personne. Le mérite caractérise le beau moral ; il apparait dans l'œuvre juste, toutes les fois qu'elle coûte un effort à la raison. Dans les sociétés de fait son domaine est assez étendu, comme celui du démérite. (XXXVIII à XLIV).

La loi morale n'a pas sa sanction dans l'admiration que son accomplissement provoque. Renouvier repousse aussi la sanction religieuse ou mythologique, trop souvent fondée sur l'existence du mal plus que sur celle du bien. La loi morale a sa sanction dans la conscience où elle a aussi sa source. Une première sanction est dans la sensibilité de la conscience ; une autre résulte de l'intérêt bien entendu. Dans l'accomplissement de la justice, l'agent moral est fondé à attendre une sorte de rémunération qui est le retour dû et rendu entre les agents raisonnables pour les actes de devoir et de vertu. Ce n'est pas une récompense, car la récompense n'appartient qu'aux actes méritoires. Outre cette sanction passionnelle et rationnelle, il en est une autre pour la loi morale : c'est la paix de l'âme ou son trouble, résultant d'une vie vertueuse ou vicieuse. Cette sanction, déjà très forte, quoique renfermée, dans la vie présente, le serait davantage s'il était certain qu'elle se prolonge dans une vie future. Aussi la science morale postule-t-elle l'immortalité pour satisfaire l'idée de la conciliation de la loi morale avec le désir du bonheur. « On peut voir aussi dans cette rémunération un prolongement de la série actuelle des phénomènes, et y joindre le postulat d'une existence divine réglant un ordre universel. » Cette croyance à l'harmonie finale des phénomènes est excellente pour pousser l'agent à y travailler, dans l'espoir d'une rémunération de ses efforts. La liberté morale est une autre sanction, une autre espèce de postulat ; si nous croyons la posséder, nous avons la certitude de pouvoir atteindre nos fins morales ; elle est ainsi à elle-même sa rémunération. (XLIV à XLIX).

La morale théorique étant ainsi entièrement construite, il faut se demander si la vertu est possible dans le monde réel. Deux faits frappent lorsqu'on examine les relations morales dans le monde. C'est d'abord l'écart continuel entre la conduite de chacun et ce qu'il sait ou avoue qu'on devrait faire en général pour obéir à la conscience morale. On en accuse, d'ordinaire, la faiblesse de l'agent, mais en réalité il y a une loi capitale, qui paralyse les efforts dont les individus seraient capables pour observer rigoureusement la loi morale et tout au moins pour ne pas faire le mal, et qui résulte de ce que « chacun est à peu près assuré de trouver dans chacun et dans tous, dans l'homme à qui il a affaire et dans les personnes quelconques, des volontés desquelles doivent dépendre non moins que de la sienne, les conséquences de ses actes », un écart entre la pratique et la théorie. L'agent se détermine en raison de ce qu'il croit pouvoir attendre d'autrui. Faute d'apercevoir cette loi de solidarité du mal, et d'en déduire des règles nouvelles, les moralistes (c'est le deuxième fait observable), mêlent l'idéal et le réel sans distinguer le bien pur d'avec le bien possible, si bien que leurs paroles finissent par sembler de pure convenance, et la conduite, ne pouvant se régler sur leurs doctrines se guide le plus souvent par les maximes familières d'une sagesse vulgaire. Autant il est faux de placer la science morale pure, toute rationnelle, devant les faits empiriques sans tenir compte des modifications que lui imposent la solidarité du mal, autant il est injuste de voir une sorte de nécessité et de vérité morales pures dans les principes de l'ordre social, tel qu'il existe. (I, ch. xx).

Cette double erreur a pourtant été commise. Kant, fondateur de la morale comme science, n'a pas fait droit aux éléments passionnels de la nature humaine, en les considérant comme de purs obstacles au devoir, et le problème de la morale appliquée lui a échappé. Sa morale s'adresse à l'être raisonnable du règne des

fins, mais non à l'homme de la société réelle, « et il ne s'est pas demandé si la différence entre les mœurs idéales et les mœurs réelles ne forcerait pas le philosophe lui-même à concéder dans certains cas à l'être raisonnable d'autres maximes que celles qui lui seraient imposées et qui réaliseraient la république des fins, si elles étaient suivies » (1). Il est difficile de supposer que l'homme puisse jamais se décider à agir par devoir pur, et Kant est obligé de reconnaître qu'un acte de devoir n'a jamais été et ne sera peut-être jamais accompli. Cependant il ne modifie pas ses maximes. On est obligé de conclure, et notre nature sensible s'y oppose, que l'action morale est impossible à l'homme.

Kant plaçait l'antinomie de la raison pratique dans le désaccord entre la vertu et le bonheur ; Renouvier, plus clairvoyant, l'aperçoit dans la discordance qui éclate entre la loi morale et la loi des sociétés « qui, en établissant la solidarité dans le mal rend l'obéissance rigoureuse à un tel impératif, impraticable pour l'homme à dispositions vertueuses et la met en conflit avec la fin individuelle et sociale du bonheur » (2). Le problème porte essentiellement sur la société, où l'individu ne rencontre pas chez tous une moralité pareille à la sienne et une justice réciproque. Kant croyait la société perfectible jusqu'à un point où elle ferait l'homme juste, tandis que Renouvier ne croit à la possibilité d'institutions sociales justes que quand les hommes le seront devenus eux-mêmes.

L'empirisme, au contraire, a voulu substituer la coutume au devoir, il a ainsi corrompu la morale, « la coutume se formant elle-même sous l'empire des faits, continuels ou répétés, de violation du devoir, et par l'effet des actions ou réactions qui naissent des perturbations internes de la conscience et des troubles sur-

(1) *Critique philosophique*, 73, I, 122.

(2) *Nouvelle Monadologie*, p. 307.

venus dans des états de société encore élémentaires » (1). Son erreur provient de ce qu'on voit les préceptes pratiques varier avec le temps et les lieux. « Le vice capital de l'empirisme en morale... consiste à laisser les jugements moraux dans l'arbitraire... la raison n'étant appelée à l'œuvre qu'en sa fonction logique et purement instrumentale, le principe de l'action reste livré au goût et à la discrétion de l'agent... Hors de la raison, on ne trouvera jamais que le *fait* et non le *droit,* non la règle, pour s'imposer à tous également et d'avance, non le moyen de décider qui a raison dans la préférence à donner à des plaisirs sur des plaisirs, à une idée du bonheur sur une autre idée du bonheur (2). » Le déterminisme vient soutenir cette morale et lui tenir lieu d'impératif, mais l'esprit lui résiste, parce qu'il n'admet pas que l'action morale ne soit pas l'œuvre de sa spontanéité. Préoccupés de détruire l'injustice du monde, les déterministes créent des systèmes d'autorité politique ou religieuse et prétendent établir la justice, transformer les individus par l'action d'un milieu social rénové, mais ils tournent ainsi dans un cercle vicieux, car une société bonne n'est possible que par et pour des associés bons.

Il faut donc poser rationnellement le problème de la morale appliquée, puisque la théorie en a été manquée aussi bien par les empiriques que par les rationalistes. La morale pure est faite pour les êtres raisonnables. « Comment (3) la morale, en tant qu'elle adresse à chacun ses préceptes, resterait-elle invariable en ses obligations lorsque la volonté de chacun ne suffit pas pour que les volontés des autres se prêtent à réaliser les conditions d'une application normale de la loi ? » Il faut que la morale, sans abandonner l'idéal, propose à l'homme des modèles adaptés aux

(1) *Esquisse d'une classification,* t. I, p. 306.

(2) *Ibid.,* t. I, p. 433.

(3) *Critique philosophique,* 73, I, 260.

conditions historiques où il vit et dont la poursuite assidue le rapprochera de l'idéal. « Il faut essayer de formuler un droit naturel et historique adapté à l'humanité réelle, qui n'a pas seulement produit la morale, mais les coutumes, les lois, les gouvernements et la guerre. » Il faut en un mot créer une casuistique, une sorte de jurisprudence de la loi morale, qui étudie les cas où le juste et l'injuste produisent leur contraire par l'effet d'une intervention de volontés étrangères, les classe, distingue l'intérêt de l'agent, définisse l'utilité commune, le droit de défense personnelle et qui ordonne à l'agent de conserver toujours pure la représentation de l'idéal sans le laisser obscurcir par la coutume, et de le suivre autant que possible. (I, ch. XLIX).

La morale appliquée s'appuie sur la distinction fondamentale de l'état de paix et de l'état de guerre (1). La paix est un état où

(1) Renouvier en donne de nombreuses définitions dans plusieurs de ses ouvrages. Voici celle qui se trouve dans : *Philosophie analytique*, t. IV, p. 626 sqq. L'état de paix « est une vue a priorique des relations humaines au cas où la raison les régirait sans partage », l'état de guerre « un ordre empirique plein de contradictions dans lequel la pure morale est sans autorité. Le droit qui tient lieu de la pure morale est essentiellement fondé sur le besoin de défense de chaque individu contre chacun et contre tous collectivement, et de la société organisée et conventionnelle contre chacun individuellement ». Au même endroit, Renouvier donne encore deux formules de sa distinction. L'une est à peu près celle que nous donnons d'après la *Science de la Morale*. Voici l'autre : « La paix est une constante balance du crédit et du débit de chacun sur son propre livre et sur le livre d'autrui, une égalité du travail qu'il doit et qu'il rendra et de celui dont il est fondé à attendre et dont il recevra le prix ; ou de son devoir avoué et rempli et de son droit reconnu et respecté. La paix est, de cela seul, non pas seulement un accord des consciences entre elles, mais aussi de chaque conscience avec elle-même, et une rectitude de supputation morale, car en supposant la parfaite entente des agents moraux, on suppose nécessairement la moralité pratique de chacun d'entre eux. »

V. encore sur ce même point : *Nouvelle Monadologie*, pp. 272-3. C'est ici un exemple de l'abondance de Renouvier et de son insistance à revenir sur les mêmes sujets pour en épuiser tout le contenu.

chacun apprécierait et rendrait ce qu'il doit, et travaillerait de toutes ses forces à remplir ses engagements tacites ou formels sans jamais douter de la même bonne volonté chez les autres. C'est un accord de la conscience avec elle-même, autant que des consciences entre elles. Elle réalise l'état idéal de la sphère supérieure de la morale, la justice y est la règle unique chargée de pourvoir à l'erreur ou à l'impuissance des individus. Les conflits entre l'autorité et la liberté n'existent pas dans l'état de paix, puisque l'autorité y est formée de l'accord des consciences des agents moraux jugeant les faits de l'ordre moral. Dans cet état le bonheur moral paraît la fin la plus importante, la pétition de fait qui réclame l'accord entre la vertu et le bonheur s'y trouve réalisée ; la raison et la passion n'ont plus aucun conflit, l'une serait la matière, l'autre la loi de l'acte. De même disparaît l'opposition entre la liberté et le déterminisme ; l'homme, agissant toujours d'après la loi morale, la liberté est absorbée par la vertu devenue instinctive, elle est une nécessité morale.

La société réelle ne répond pas à cette description, c'est la société de guerre et c'est à un droit de la guerre qu'il faut demander la base d'une éthique concrète qui tienne compte de l'expérience et de l'histoire en ouvrant de plus en plus les chemins de la paix et de la morale. « La guerre est cet état des relations humaines où chacun, loin d'apprécier dans chaque cas ce qu'il doit aux autres, n'estime pas même en général devoir à autrui ce qu'il estime lui être dû à lui-même, et où il est permis à chacun de douter raisonnablement de la bonne volonté d'un autre et de sa fidélité à remplir ses obligations. Alors l'agent moral a recours à la fraude, à la violence, à la lutte pour relever la balance de la justice et établir une espèce d'équilibre. » Chacun donne le moins qu'il peut et exige le plus qu'il peut. C'est la guerre sourde avec les apparences de la paix. La loi de solidarité personnelle lie la conduite de l'homme à sa conduite antérieure ; la loi de la solidarité sociale l'attache aux maximes que la loi et l'autorité

consacrent à la place du juste. La guerre est partout et jusque dans les consciences individuelles où l'accord entre l'idéal et la pratique ne se fait jamais. L'agent viole l'autonomie d'autrui et donne à la sienne propre des mobiles inavouables ; puis on arrive à une guerre non déguisée et qui se généralise dans les relations de personne à personne et de groupe à groupe. L'autorité morale, impuissante, est obligée de s'appuyer sur la contrainte, et les institutions sociales naissent de ce besoin d'imposer aux individus des habitudes de justice ; la loi positive pourrait atteindre l'idéal, si elle se modelait sur la notion rationnelle de justice, mais quand elle intervient, elle ne peut, le plus souvent, que fixer la coutume dans le sens le moins mauvais. De plus, comme ceux qui exercent la contrainte ne sont pas nécessairement des justes, l'état de lutte persiste sans sauvegarde pour l'individu. (I, L à LIII).

Il en résulte pour l'individu un droit de défense « fondé sur l'inévitable synthèse pratique de l'idée du droit et des conditions humaines issues de la violation du droit. Il est la justification des passions que la loi de nature fait inséparables du maintien de la dignité, de la réclamation des droits méconnus, de l'indignation, de la protestation, de la réaction violente enfin, quand elle devient nécessaire » (1). La notion de ce droit ne se tire plus de la pure notion de justice, il se fonde sur les faits, et très rapidement il s'étend, se fortifie ; les institutions politiques et économiques l'organisent. L'autorité sociale se fonde sur le droit de direction et de correction qu'elle peut imposer à chacun en tant que ses actes intéressent autrui ; c'est le droit historique qui est « la règle des actes que, conformément à la conscience actuelle de tous ou du plus grand nombre, chaque personne est, ou libre de faire, ou tenue de faire ou de subir, pour la satisfaction de cette conscience et en vue d'un bien commun ou particulier..., et que chaque personne

(1) *Nouvelle Monadologie*, p. 189.

peut invoquer contre toute autre ou la société vis-à-vis de tous. » (P. 339).

Le problème du droit historique ou droit de guerre est de savoir comment dans l'état de guerre se modifient les droits et devoirs de celui qui veut demeurer juste. C'est le devoir de conservation qui est la mesure de ces altérations. Dans l'état de guerre, où les passions n'ont pas de règle, il faut pour toutes les relations d'homme à homme des institutions d'hétéronomie, de gouvernement (1) ; la loi rationnelle est remplacée par une législation conventionnelle et variable. La morale n'en existe pas moins dans toute sa force, objet de spéculation sinon de pratique, critérium du degré de conformité entre l'historique et le rationnel, utile à la direction des faits. L'application de la morale rationnelle pure est impossible dans les conditions faites par la solidarité historique ; il est nécessaire de distinguer le bien pur du réel et du possible afin de pouvoir proposer aux hommes un but qui ne leur soit pas trop inaccessible. (I, ch. LII à LV).

Le devoir de conservation personnelle devient un droit, sitôt que la justice est altérée par un des associés ; il permet de déroger au principe du respect envers ceux qui, par leur injustice, abdiquent leur dignité d'homme. « C'est toujours en vue de se défendre qu'on manque à un respect, qu'on nie une liberté.» Pour éviter que le méchant profite d'un acte juste, ce droit autorise à déroger au principe de généralisation de la maxime ; l'agent, comme membre d'une société qui, le plus souvent, pratique des coutumes injustes, n'est souvent pas libre d'obéir au devoir ; il est souvent forcé d'opter entre ses devoirs rationnels et ses devoirs familiaux, sociaux. L'état de guerre altère aussi les vertus de l'agent. Ainsi la sagesse qui, idéalement, consiste à choisir de tous les biens celui qui est le plus compatible avec la loi morale

(1) L'organisation judiciaire, politique, économique ; la propriété, etc., sont des modes d'exercice du droit de défense, et c'est par là qu'ils se justifient.

s'altère par le fait de l'opposition entre la justice de l'un et l'injustice de l'autre », que l'agent est en droit de craindre, si bien que vulgairement la sagesse passe pour la vertu qui donne une conduite prudente, presque égoïste et éloignée de la loi morale. De même le courage (1), qui est la force d'âme dans la direction de soi-même, devient une sorte d'impétuosité physique, d'ardeur à l'attaque. Quand à la tempérance, elle est entièrement réglée par la coutume et on arrive généralement à perdre la notion de ce qu'elle exige par son caractère rationnel. En elles-mêmes, et quant à leur définition rationnelle, les vertus ne sont pas susceptibles de plus ou de moins, dans l'état de guerre, au contraire, on peut approcher plus ou moins de l'habitude interne qui les constitue, et c'est ici seulement que la théorie aristotélicienne des justes milieux peut être acceptable. Les vertus vulgaires sont renfermées entre les contraires vicieux qui les comprennent et les limitent. (Ch. LV à LIX).

Le fait de la guerre étant reconnu universel, il est nécessaire de créer en vue de la régler un véritable droit des gens qui puisse se réclamer de la pure morale bien qu'il ne doive régir qu'un ordre de faits d'où la morale est bannie. Il faut à ce droit non de vagues préceptes, mais des règles exactes et rigoureuses. Quelle est la limite du droit individuel né du fait de la violation de la justice ? Renouvier formule plusieurs règles générales qui doivent dominer la conduite : 1° garder intacte la pureté de l'idéal, à quelque compromis que le jugement pratique et la conduite soient exposés, et se le représenter toujours sincèrement ; 2° dans tout ce qui concerne sa vie et ses intérêts propres, le régime des passions et la conduite de soi, l'agent doit conserver et exercer constamment

(1) Renouvier s'élève énergiquement contre la forme vulgaire du courage, parce qu'elle est violente. Il n'est, dit-il, que la criminelle ressource de ceux qui, ne sachant se limiter ni s'astreindre à la raison du travail et aux lois de la justice, ne savent que jouer leur vie pour tuer et voler autrui. Même rationalisé, il s'accompagne de la passion de destruction et ne peut s'appeler vertu.

sa pleine liberté et conformer ses actes à la raison et à la loi morale. Renouvier fait toute une théorie des passions (ch. LXI à LXX) pour montrer leur origine, leur lien avec les autres manifestations de la vie mentale, et surtout leur rôle en morale dans la recherche des fins et de quelle façon on doit les cultiver et en régler le jeu. Toute habitude passionnelle conforme à la loi morale est une vertu ; les passions contraires sont des vices, sauf les modifications que l'expérience et le droit historique peuvent faire subir à cette distinction. La morale pure, si on l'appliquait ici, condamnerait toute action passionnelle, car toutes aboutissent à ne plus traiter la personne comme fin ; mais il n'y aurait alors aucune vie sociale possible ; 3° la troisième règle, que Renouvier appelle règle de l'écart, est la plus importante. Elle commande à l'agent de se tenir au plus près de la stricte observation de la loi morale dans ses actes et d'agir de façon à provoquer le plus possible les conditions du devoir, tout en tenant compte de l'état de choses empirique. L'agent moral doit s'appliquer à conformer le fait à la raison autant qu'en conscience il le juge possible, mais c'est là une source de grosses difficultés, car, avant d'agir, il lui faut apprécier une foule de faits latents, probables et sur lesquels il peut se tromper. Il faut porter un *jugement de possibilité* en tenant compte des faits acquis et en choisissant parmi les moyens où se marquerait encore le caractère de l'état de guerre, ceux qui se rapprochent le plus de l'état de paix ; c'est un jugement tout pratique, un jugement de convenance réelle de moyens à fins qui demande du courage, de la prudence et la vision nette des réalités. Les moyens utiles, par leur définition même, s'écartent de la loi morale, et la mesure de cet écart doit être donnée par les faits à ménager et par la force de réclamation de la loi morale. La fin, sans justifier les moyens, amène nécessairement l'emploi de certains moyens qu'il faut chercher à rendre justes. « Les hommes, qu'on peut supposer sortis de la justice et de

l'idéal par une violence faite à leur conscience, du moment que suivant eux ils pourraient et devraient être dans l'ordre, et qu'ils n'y sont point, les hommes, obligés de se mouvoir solidairement, les justes avec les injustes, ne peuvent en fait y rentrer ou s'en rapprocher qu'à l'aide de quelque autre violence mêlée à des actes de droit véritable. Ils peuvent aussi s'en éloigner davantage et toute l'histoire des vicissitudes de la vie sociale est là. » (Ch. LXXII) ; 4° la quatrième règle enfin se formule ainsi : « Que ceux de vos actes dont le but est expressément défensif, et qui, en cela appartiennent à un état fondamental de guerre et doivent être qualifiés d'actes de guerre, soient toujours... les plus propres à ramener la paix, à entretenir les esprits et à maintenir les faits dans la situation de la plus grande mesure de paix possible. » Ainsi on ne doit pas rendre le mal pour le mal ; le mal formel du moins, mais il est des cas où le mal matériel peut être rendu pour le mal, c'est à savoir quand l'agent lésé riposte, non dans une intention passionnelle et destructive du devoir envers autrui, mais dans le but d'infliger une correction à l'auteur de l'injustice ; le mal matériel, ainsi rendu, est un bien formel (1).

Ces règles forment donc les véritables principes d'une jurisprudence, d'une casuistique. Ce mot, que Renouvier emploi fréquemment, ne doit pas faire confondre sa morale appliquée avec la casuistique religieuse qui relève de l'autorité et permet au pécheur de s'affranchir du devoir. Bien au contraire, la casuistique de Renouvier ne veut pas qu'on essaie de justifier selon la loi rationnelle les actes que l'état de guerre nous oblige à accomplir. Ce serait violer la première règle générale énoncée plus haut : le maintien strict de l'idéal moral dans sa claire notion amènera l'individu à réformer sa pratique.

(1) Ainsi cette défense de rendre le mal pour le mal diffère de celle qu'édicte la loi d'amour, laquelle réprouve même le droit de défense, et par suite ne fait qu'aggraver le mal parce que seules les âmes d'élite se résigneront, et l'élite deviendra la proie facile des méchants.

Ainsi la morale appliquée, qui fonde le droit, par la reconnaissance d'une loi morale s'imposant à la conscience, n'est autre que la politique. Seul le criticisme pouvait faire cette identification. Le criticisme soumet toute spéculation à la conscience morale, centre méthodique du monde intellectuel ; seul il peut fournir les véritables éléments d'une science sociale parce que son éthique considère l'homme en tant qu'associé de l'homme et qu'elle fait de la loi morale et de la loi sociale une seule et même chose. Le premier principe de la morale est, nous l'avons vu, la dignité de la personne, autonome et fin en soi ; le deuxième est un critère de moralité de l'acte : généralisation de la maxime. Après avoir reconnu le fait de l'obligation morale, l'éthique postule la liberté qui est indispensable à l'accomplissement de l'obligation, l'immortalité, nécessaire au déploiement de la liberté et un règne des fins garanti par une loi propre : Dieu. La justice qui est la loi morale elle-même est reconnue avec sa double face : droit et devoir ; enfin les agents moraux sont considérés dans la vie réelle, et les déformations que la solidarité du mal impose à leurs actions sont limitées et réglées par la morale appliquée dont l'objet est de pousser le réel vers l'idéal. La notion de droit en fait le fond.

Tout autre est la morale positiviste qui nie la liberté morale et le droit dans la société réelle parce qu'elle n'admet aucune donnée rationnelle. L'altruisme est son précepte fondamental. Aucune notion de justice ne le balance. « Tout droit humain, dit Comte, est absurde autant qu'immoral... incompatible avec l'état final qui n'admet que des devoirs avec des fonctions (1). » Renouvier répudie entièrement cette morale déterministe et autoritaire. Son éthique fondée sur la croyance à la liberté, mène à une politique individualiste ou toutes les libertés sont réclamées comme des conséquences et des garanties de la liberté de con-

(1) A. Comte, *Catéchisme positiviste,* pp. 288-90.

science. L'individu doit se donner sa loi dans l'Etat, comme il se la donne dans sa conscience ; la doctrine criticiste de l'Etat à laquelle nous arrivons maintenant est donc la doctrine républicaine ; elle impose au citoyen, à l'Etat, des devoirs toujours conçus avec des droits qui leur correspondent. L'individu, selon cette morale, que l'étude des sociétés a corroborée et préparée, est l'artisan de sa destinée ; la conscience doit pouvoir trouver dans le milieu où règne la solidarité du mal, « que lui ont composé ses erreurs et ses crimes, les moyens de réaliser progressivement le milieu idéal qu'elle est capable de se représenter » (1).

(1) *Science de la Morale*, I, p. 470.

CHAPITRE IV

L'Idée de l'État

En posant le problème de la morale appliquée, Renouvier a replacé l'individu dans son milieu réel ; des droits nouveaux, dérivés du droit général de défense, se sont dès lors attachés à la personne de l'agent moral désireux de conformer sa pratique à la loi rationnelle tout en l'adaptant aux nécessités du réel. Il nous faut voir maintenant comment ces droits s'organisent, comment ils sont garantis, et pour cela nous allons considérer les associations qui sont, en fait, nécessaires, indispensables à l'état de guerre. Cela nous mène à l'examen des institutions politiques et sociales (1).

Nous examinerons la notion rationnelle de l'Etat, afin d'établir le fondement et les limites de son autorité sur l'individu, de reconnaître la nature exacte de ses fonctions ou de ses devoirs comme de ses droits, la forme qu'il doit avoir pour permettre à ses membres de conserver leurs droits et d'accomplir leurs devoirs sociaux.

Il faut rappeler d'abord la loi fondamentale des relations humaines qui est la justice. La société se distingue de la simple agglomération, l'individu de la simple unité parce que l'individu

(1) *Science de la Morale,* I, ch. LX.

a une fonction à remplir, parce qu'il a une fin propre, résumée dans la fin plus générale de la société ; la coordination de ces deux fins est justement le fond du problème social. La justice n'apparaît dans la morale que lorsque l'individu est mis en présence d'un de ses semblables, et que tous deux conçoivent l'idée d'un bien commun en vue duquel ils unissent leurs efforts. Le droit et le devoir, ses deux aspects inséparables, sont équivalents chez les deux agents égaux et libres. L'idée de justice est ainsi la première — et même la seule — dont il faille tenir compte pour concevoir rationnellement la société ; elle se rapporte à l'individu.

« Dès que l'individu, sa conscience, sa raison et son droit ne sont point posés comme la plus générale des lois de l'ordre moral, un système qu'on se fait doit infailliblement aboutir à l'arrangement arbitraire de la société, puis de l'univers, au gré du philosophe ou du prêtre et de leurs passions, et il n'existe plus de garantie pour la justice. » (I, 298).

Aussi Renouvier combat-il les doctrines élevées sur cette erreur. Celle de Saint-Simon d'abord qui cherche à établir une autorité sociale définitive et déclare que le peuple ne peut jamais être que conduit ; ayant nié le principe de la liberté, il est obligé de chercher ailleurs qu'en la conscience le principe de l'autorité sociale, et c'est à la science, à l'industrie, à la philanthropie qu'il le demande. La personne dont l'autonomie est méconnue, se voit, dans ce système, imposer sa loi, sa fonction sociale, ses croyances par un pouvoir fortement hiérarchisé. Le saint-simonisme implique cette idée que le meilleur gouvernement est celui où ce pouvoir spirituel est le plus complet, « indépendamment de la vérité ou de la moralité de ses décisions en elles-mêmes » (1) puisque les principes varient et progressent d'époque en époque. « C'est là le dernier fond de l'immoralité saint-simonienne. » Saint-Simon parle bien, et très souvent de la morale, et lui assigne même la place

(1) *Philosophie analytique,* t. IV, p. 190.

prépondérante dans son système, mais sa morale est fondée sur l'amour qui n'engendre que fanatisme et caprice, et non sur la justice, seule respectueuse du droit et seule vraiment sociale ; sa philanthropie, plus préoccupée d'intérêts que de droits aboutit au despotisme.

Le positivisme, de même, a nié tout droit humain et n'a reconnu que la dette sociale (1). Il arrive à fonder une doctrine dont Stuart Mill a pu dire avec raison que « c'est le système le plus complet de despotisme spirituel et temporel qui soit jamais sorti d'un cerveau d'homme, excepté peut-être de celui d'Ignace de Loyola ».

Renouvier se sépare de Comte, non seulement par le principe de sa sociologie, mais encore par sa méthode ; pour Comte, « la science politique est une physique fondée sur l'observation des faits de développement collectif de l'espèce humaine ayant pour objet la coordination du passé social et pour résultat la détermination du système que la marche de la civilisation tend à produire aujourd'hui » (2). Il ne s'agit pas de rechercher le meilleur état social, mais de diriger son action dans le sens d'un avenir prétendu certain.

Cet empirisme politique, Renouvier le trouvait et le condamnait déjà chez Montesquieu. Montesquieu définit les lois, morales aussi bien que physiques, les rapports qui dérivent de la nature des choses, mais il ne dit pas que cette nature soit elle-même soumise à *la loi*. « Il ne s'occupe pas du rapport des lois vraiment naturelles avec les lois de fait que les peuples se sont données..., il ne fournit aucune théorie du droit naturel et de la morale. Il n'a

(1) De même, Louis Blanc qualifie anarchie la sociologie révolutionnaire et, au nom de la fraternité, il institue, à la manière de Comte, une sociocratie autoritaire ; la société, abstraction réalisée, seule a des droits et elle les exerce pour organiser l'ordre. Ici l'ordre c'est la raison d'état, pour Renouvier, c'est la loi morale.

(2) *Philosophie analytique*, t. IV, p. 228 sqq.

donc aucun idéal ; dès que les lois empiriques sont fondées, il les tient pour des données générales et nécessaires dont il est imprudent de s'écarter. La sagesse consiste à suivre, à *se conformer* dans une grande mesure au moins, à ne rien forcer » (1). En un mot, Montesquieu ne recherche pas les principes philosophiques de la politique ; il s'en tient au droit positif, sans nullement examiner quelle serait la constitution la plus propre à garantir la liberté ; et quand il fait consister la liberté « à pouvoir faire ce qu'on doit vouloir et n'être pas contraint de faire ce qu'on ne doit pas vouloir », il organise simplement le despotisme, puisqu'il n'a rien mis au-dessus du droit positif, qui décide seul, en conséquence, du devoir-faire.

La méthode de Renouvier se dégage toute seule de ces critiques adressées à l'empirisme. Il distingue soigneusement du droit positif, simple ensemble de conventions, le droit rationnel qu'il définit « celui qui peut se formuler d'une manière abstraite et générale et se fonder sur des principes, indépendamment de toute convention intervenue entre les personnes ». C'est le seul que la science de la morale puisse étudier, dans sa forme politique et économique. La méthode pour discuter les questions qu'il comporte consistera à les examiner d'abord du point de vue rationnel, puis du point de vue empirique. Il faudra d'abord consulter la science, avec son fondement de droit et de devoir purs, son principe d'autonomie de la raison ; puis le principe de la défense, envisagé par rapport à la personne ou au groupe social ; enfin examiner les oppositions dérivées de l'état de guerre, entre l'autorité et la liberté, la passion et la raison, l'utilité et le devoir (2). Il s'agit ainsi de poser des principes et des fins, ce qu'il appartient à la seule raison de faire ; puis de rechercher les moyens utiles pour les atteindre avec les données du réel, et c'est la tâche de l'obser-

(1) *Philosophie analytique,* t. III, 611 à 615.

(2) *Science de la Morale,* ch. LXX.

vation. Cette méthode que nous verrons à l'œuvre dans les problèmes étudiés aux chapitres suivants, fait mieux que concilier l'a priorisme et l'empirisme, elle les utilise tous deux, dans toutes leurs ressources, en les mettant chacun à leur place.

« Il n'y a pas deux morales », disait déjà Renouvier, dans son *Manuel républicain* (1), « une pour l'homme pris à part, une autre pour la société de tous les hommes pris ensemble. Mais ce qui est bien pour chacun est bien pour tous. » La fin de la société et celle de l'individu sont inséparables ; parce que la société n'est qu'une réunion d'individus qui ont conçu l'idée d'un bien commun ; elle est uniquement fondée sur les liens moraux des hommes entre eux plus que sur tout autre (2). Le devoir social n'est qu'une extension du devoir individuel, mais il doit être fondé sur lui et ne peut s'en passer (3) ; la morale sociale et la morale individuelle sont une seule et même morale, puisque l'homme est toujours l'homme social, et que l'idée de devoir, inséparable de celle de droit ne se pose que dans le groupe.

L'homme est tenu de travailler à son propre perfectionnement et à celui de ses semblables ; c'est la solidarité morale, distincte de la solidarité, reconnue par les économistes, en vue de la production. L'individu étant le principe et la fin de toute la morale et de toute la sociologie, son développement doit être le but de tous les efforts sociaux.

Le vrai progrès, nous l'avons vu, ne réside pas dans une

(1) *Manuel*, ch. II.

(2) V. notre Introducton, p. 1. — Comp. avec les théories qui expliquent la société par la généralisation d'un fait matériel, par ex. DURKHEIM, *De la division du travail social.*

(3) Dans le *Manuel*, Renouvier proclamait lyriquement cette identification de la morale sociale et de la morale individuelle : Le temps est venu où la morale doit entrer dans les Assemblées des hommes qui font les gouvernements et les lois », mais à cette époque sa morale, surtout fondée sur la fraternité, étendait à l'excès les devoirs de l'Etat, et en faisait par trop une sorte de providence.

transformation des conditions matérielles de l'existence ; il ne faut pas l'attendre d'une force extérieure à l'homme, c'est l'individu, agissant sur l'évolution sociale, qui l'accomplit. Son action est surtout morale. L'expression « morale sociale », appliquée ici à la doctrine de Renouvier est donc loin de vouloir faire préjuger une théorie qui verrait dans la société l'origine de la moralité, qui ferait consister, comme celle de Stuart Mill, par exemple, le bien et le mal dans l'acte utile ou nuisible à l'intérêt social. « Morale sociale » ne désigne que la règle *a priori* des relations sociales, des actions de l'homme en société, et c'est toute la morale, puisque Renouvier ne considère l'homme isolé que par abstraction. L'homme, pour lui, c'est toujours l'homme social.

La société est un fait naturel, mais rationnellement elle repose sur un contrat. On a feint d'en mal saisir l'idée en s'obstinant à y voir une thèse d'histoire, et en refusant d'y reconnaître une thèse philosophique et morale. Il est certain pourtant, qu'à la différence des sociétés animales, les sociétés humaines sont en partie conventionnelles et reposent sur l'accord des volontés ; « l'œuvre sociale, imparfaite et troublée comme elle est, représente l'existence en toute société, d'un grand contrat incessamment supposé, incessamment soumis à l'acceptation de chacun et contre lequel il n'est pas impossible à chacun de protester à ses risques et périls » (1).

Hobbes, Locke et Rousseau ont assez prêté à l'équivoque de la thèse historique, mais à les lire impartialement, on voit que cette thèse n'est pas la leur. Rousseau ne pose point l'état de nature comme historiquement réel, mais il l'imagine pour pouvoir mieux juger de l'état présent. C'est donc un état fictif ; l'hypothèse de Rousseau consiste en ce qu'il place cet état de nature avant l'apparition de la raison chez l'homme et que, au lieu de montrer l'homme doué de toutes ses passions, il ne voit en lui

(1) *Critique philosophique*, 73, II, 1 sqq.

que la pitié et la bonté. Cependant, en décrivant le passage de l'état de nature à l'état social par un contrat, il suppose implicitement dans l'état de nature l'idée d'obligation, la raison, bien qu'il ne les fasse commencer qu'avec l'état social. Il fait donc usage de l'idée a priorique du droit et regarde moins à la réalité historique qu'à l'idée morale qui conditionne une société et la légitime (1).

« C'est donc une fiction d'imaginer à titre de fait historique une entente première pour former une société ayant des chefs, des lois et des sanctions, entre des hommes qui auraient vécu auparavant sans avoir aucune idée de ce que peut être une convention et sans s'être fait des coutumes qui représentent à la fois et ce qu'ils ont regardé comme juste et bon, et ce qu'ils se sont entendus pour observer en commun. Mais la supposition idéale d'un contrat formel, antérieur à toute convention particulière, est une forme donnée au principe du consentement libre et raisonné que l'individu accorde à la société dans laquelle il est placé de fait et de l'obligation où il est d'en observer les lois sous la condition que sa propre liberté lui reste assurée dans des limites convenues. Les publicistes qui ont combattu la théorie du contrat social sont ceux qui, méconnaissant ce principe de liberté et de raison, ont prétendu soumettre les hommes, en vertu d'une nécessité naturelle ou de droit divin, selon les écoles, à des pouvoirs arbitraires et sans contrôle (2). » D'ailleurs, ils sont obligés de reconnaître la sociabilité de l'homme, c'est-à-dire au fond, son aptitude et sa tendance à contracter.

« Les droits dans l'ordre de l'histoire procèdent, on l'a vu, du droit de défense convenablement défini et généralisé. Ils se développent et trouvent en même temps des garanties dans l'association, mais dans une association contrainte par le fait, encore plus que libre. La convention sociale doit s'entendre, non pas sans

(1) *Philosophie analytique*, t. III, p. 634 sqq.

(2) *Philosophie analytique*, t. III, p. 635. Cf. *Ibid.*, p. 577.

doute comme réelle historiquement, mais comme supposée en vertu de la raison qui la conçoit et qui travaille incessamment à la dégager des faits. Elle est ordonnée d'une manière implicite, autant qu'existe la raison. Elle se formule plus ou moins imparfaitement et partiellement à travers toutes sortes de voies d'habitude et de contrainte acquise ou renouvelée (1). » Cette idée du contrat social, maintenant établie avec son caractère purement rationnel, va nous aider à poser les termes du problème social, à préciser les droits et devoirs réciproques de l'état et de l'individu, dans la réalité (2).

L'association humaine a été plus ou moins instinctive au début, mais, là comme en tout, l'instinct a laissé se dégager la raison et la volonté. Historiquement la coutume a réduit à peu de choses la place du contrat dans la société, qui, loin d'être le produit de volontés libres n'a été le plus souvent qu'un instrument de domination subie par tout homme et dont peu se rendent compte. Locke fait même justement observer que les hommes ne remarquent plus que le consentement est nécessaire au maintien de la société et croient que tous sont naturellement sujets en tant qu'hommes. Ces conditions de fait sont tellement prises pour le droit que, même dans une démocratie, on considère « la puissance publique comme un moyen de contrainte dont on use quand on peut et sous lequel on se courbe ordinairement ». La puissance publique, alors, incline rapidement aux abus et la légitimité pour l'individu de se réserver des droits contre elle ne s'en affirme que mieux.

Dans l'état de paix, « toute l'autorité réside dans la notion commune du juste... mais dans l'état de guerre, on s'accorde, faute

(1) *Science morale,* t. I, p. 471.

(2) *Philosophie analytique,* t. III, p. 577. « Les problèmes politiques du droit naissent de cette hypothèse qui est un postulat moral, non historique ; ils s'y subordonnent, et c'est une question de liberté et de souveraineté *a priori,* non point partant sur une matière de fait, qui est ainsi tranchée. »

de meilleure entente ou de droiture générale, à placer la raison ou son équivalent dans une autorité externe, et l'on s'oblige à tirer d'une telle autorité (loi ou coutume, prince, magistrat ou peuple, il n'importe ici), la formule de son droit et de son devoir ; puis à subir, ne le voulût-on plus, des arrêts qu'on n'a pas rendus » (1). Les lois sont le seul remède que les hommes trouvent contre l'injusice, et c'est un grand progrès, déjà, que d'avoir soumis la conduite à la dictée de la raison délibérée en commun. La première idée du gouvernement a consisté dans un ensemble de moyens propres à réaliser le bien commun, à y contraindre au besoin, à sanctionner le droit de défense contre le mal. Mais « la constitution du *malade social* fait que le remède est pour lui une maladie, une maladie d'autant plus grave que le remède est par le fait, plus nécessaire, mais qui enfin lui permet de vivre » (2).

Or on ne peut admettre une abdication totale de l'individu, ni l'infaillibilité des institutions établies ; ce serait renoncer à la conscience et, de plus, faire un cercle vicieux puisqu'on remettrait à des institutions mauvaises le rôle de garantie contre l'état de guerre dont elles partagent les vices ; nous abandonnerions, en ce faisant, notre droit de défense au pouvoir qui peut devenir notre plus cruel ennemi, alors qu'il s'agit justement d'accroître, pour la création de l'autorité, ce droit de défense. Rousseau a commis une grave faute, en voulant que l'individu, par le contrat social, se dessaisisse de tous ses droits entre les mains de l'autorité ; il prétendait lui faire retrouver, comme gouvernant, l'équivalent de ce qu'il perdait comme gouverné, mais en réalité, dans son système, l'individu abandonne toute sa liberté et ne recouvre un droit quelconque, que dans le cas où sa volonté concorde avec la volonté générale ; ce qui mène à l'absolutisme. Tout au contraire, Renouvier déclare « qu'il existe des droits dont l'état social

(1) *Science de la Morale* t. I, p. 383-4.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 201.

demande le sacrifice dans une mesure quelconque et d'autres qu'il doit conserver ou conserve même nécessairement, et qu'une part de ceux-ci sont dirigés contre la puissance sociale » (1).

Puisque, dès son établissement, cette force contraignante est devenue redoutable pour le juste aussi bien que pour le criminel, la nécessité pour l'individu de se réserver une sphère inviolable de droits individuels est apparue. L'Etat n'est fondé que sur le droit de défense personnelle et la personne peut toujours agir contre l'état ou sans lui, et pour en modifier au besoin les éléments. Le droit historique a introduit un élément de contrainte extérieure dans la notion d'échange libre et rationnel des deux termes de justice, droit et devoir, se confondant ainsi avec des idées de *direction* et de *correction* de la volonté par le moyen d'autres *volontés* contraignantes s'il le faut. Au point de vue de la personne, on voit alors « que tout droit pour elle est une liberté, un franc exercice de ses déterminations extérieures, et cela dans les choses qui sont du ressort d'autrui non moins que dans celles qui dépendraient d'elle seule : cette liberté devient donc en partie une autorité, surtout en tant que la puissance commune ou collective en avoue l'existence ou en procure les moyens. » De même, le droit, au point de vue social, c'est une autorité sur l'individu, mais cette autorité « devient une liberté en tant qu'elle profite à l'acte libre d'une personne vis-à-vis des autres, en tant aussi qu'elle emprunte à cette personne un élément intégral de la puissance totale.

Ainsi liberté et autorité se mêlent, mais en réalité, elles ne s'accordent pas toujours ; pour déterminer le droit, il faudrait pouvoir connaître le devoir dans chaque cas, ce que l'état de guerre rend difficile. De là « ce grand conflit de la liberté et de l'autorité qui domine tout, cette impossibilité générale pratique de

(1) *Science de la Morale,* t. I, p. 385.

(2) *Ibid.,* t. I, p. 473.

composer un état moyen, un état commun des consciences, une somme de leurs autonomies à l'aide des états individuels ou des arrêts des autonomies personnelles » (I, 474).

Il faut employer la contrainte, sans savoir si elle est juste, mais selon les préceptes de la morale appliquée, il faut la faire servir à l'idéal qui est la liberté, et cette conciliation est le nœud du problème social.

Déterminer la sphère des droits individuels et celle des choses communes, voilà la question. Au point de vue abstrait l'individualisme, pour qui l'individu est tout, aboutit à nier la sociabilité et le progrès. Le communisme, pour qui la société est tout, ou bien est utopique, ou bien autoritaire, et met l'individu dans ce dilemme : se sacrifier ou être tyrannisé. En pratique ces deux thèses sont vraies ; individualisme et communisme, tous deux indispensables, se mêlent dans toute société. L'harmonie sociale se trouve dans la limitation de ce qui doit être du domaine commun et du domaine individuel. L'homme veut être libre, c'est-à-dire pouvoir exécuter sa volonté et assouvir ses besoins ; cela le pousse à s'associer, mais il ne le fait que pour élargir son domaine individuel, et la société n'est jamais fondée à demander à l'homme le sacrifice de sa liberté personnelle. « La société la plus libre est celle où chaque individu est le plus libre et où la liberté de chacun est multipliée par celle de tous (1) ». Une fois les sphères individuelles établies et élargies par la réunion en société d'hommes qui se veulent toujours plus libres, il faut les équilibrer, c'est-à-dire rechercher l'égalité, qui, pas plus que la liberté, ne se conçoit en dehors de la société (2). Dans les sociétés primitives, il arrive que la sphère d'un individu est envahie par celle d'un autre ; dans les sociétés avancées, il arrive qu'on a fait de la

(1) *Gouvernement direct,* ch. 1, dont ce § est le résumé.

(2) Cf. *Personnalisme,* p. 152. « Hors de la société, il n'y a pas plus de liberté que d'égalité. »

société une entité abstraite et supérieure aux individus, puis on la représente matériellement dans une classe qui s'efforce d'absorber les intérêts de tous les individus. La délimitation des droits individuels et des droits sociaux empêchera cet envahissement.

La thèse du contrat social nous a servi, non à démêler les origines historiques de l'état, mais à atteindre l'essence des rapports actuels de l'homme et de la société. C'est d'elle que vont être déduits les devoirs et les fonctions de l'Etat. Dans le *Manuel républicain,* Renouvier semble considérer l'Etat comme une personne, un sujet de droits et de devoirs, mais surtout de devoirs, car il n'avait pas encore montré l'union indissoluble des deux notions de droit et de devoir, et c'est du devoir qu'il faisait dériver le droit. Plus tard, l'Etat est simplement pour lui l'organisation d'une action commune des membres de la société. Mais, dès ses premières œuvres, la subordination des règles de la société et du rôle social de l'individu à la morale est nettement affirmée ; le *Manuel* commence par un chapitre sur la fin morale de l'homme, suivi d'un autre sur la fin morale de la société. Les devoirs et droits respectifs de chacun d'eux en sont déduits, et si plus tard Renouvier fait varier la matière de ces droits ou de ces devoirs, il en maintient toujours la notion dans toute sa sociologie, et ne les remplace jamais par le fait érigé en loi. C'est parce que toute sa morale politique et sociale est fondée sur l'idée du droit de la personne que Renouvier peut poser et résoudre nettement la question du droit de l'état, des limites de son autorité. L'Etat ne peut intervenir que dans les limites de la justice ; c'est cette justice qui limite en même temps qu'elle justifie l'intervention de l'état ; il ne doit agir que pour la faire respecter ou la réaliser (1).

(1) Dans ses premiers ouvrages, le *Manuel* et le *Gouvernement direct,* à côté de l'idée de justice, Renouvier ajoute celle de fraternité, d'où les tendances socialistes plus accentuées qu'on y remarque ; « une société qui tend à sa perfection doit reconnaître positivement tous les droits naturels de l'homme..., ériger en droit positif les devoirs de fraternité..., poursuivre

La fin de l'état n'est pas, comme pour les utilitaires, l'enrichissement matériel, c'est le règne de la justice, du droit et de la liberté. L'Etat a donc une fonction de justice sociale à remplir. Les relations de justice n'existent pas seulement d'individu à individu, ce qui ne laisserait à l'état qu'un simple rôle d'arbitre, mais elles existent encore entre l'individu et la société. Pour conférer à la société un devoir de justice, il n'est pas besoin de la considérer comme une abstraction réalisée, ou comme un organisme réel, un léviathan ; ce serait tomber dans l'erreur que Renouvier combat chez Comte, chez Spencer ; la société organisme n'aurait que des fonctions, non des devoirs, et l'homme, considéré comme une simple cellule disparaîtrait avec sa personnalité, avec son droit. La société est simplement l'ensemble des personnes liées par le contrat social qui vivent pour la poursuite d'un bien commun. Le droit à la justice sociale que possède chaque individu est un crédit sur des personnes réelles qui ont le devoir d'intervenir pour lui, mais non avec le despotisme autoritaire de la société organisme (2) ; la justice sociale réside surtout dans le respect de la liberté et de la dignité de la personne, elle ne se distingue pas de la justice que les individus se doivent entre eux ; l'Etat, pas plus que l'individu, ne doit traiter la personne comme un moyen, aussi n'est-il pas une politique plus détestée de Renouvier que celle de la « raison d'Etat ». Le fondement de l'Etat n'est pas seulement un simple fait, celui de l'agglomération, c'est surtout le contrat social qui, seul, substitue à une société de fait un état de droit. « L'idée mère de la société des êtres raisonnables, dit Renouvier, consiste en ce que chacun est une fin pour lui-même et doit posséder les moyens de cette fin par l'aide d'autrui, s'il en est besoin et s'il est possible. »

l'abolition des faux droits qui consacrent l'exploitation de l'homme par l'homme. (*Manuel,* Déclaration, 16-22).

(2) Cf. *Science de la Morale,* ch. XXV et PILLON, *Critique philosophique,* 78, I, 241.

L'Etat ne s'oppose donc pas rationnellement aux individus ; nous avons vu comment son autorité procédait de leur liberté ; son premier devoir est de la leur garantir et d'empêcher que les libertés des individus ne se nuisent entre elles ; il a pour cela sur les personnes des droits émanés d'elles, qu'elles n'aliènent pas, mais dont elles lui confient l'exercice. Ces droits constituent le fondement du pouvoir politique, administratif et judiciaire de l'Etat ; il est donc formé des forces de tous et ne peut être usurpé par aucun.

L'Etat possède une fonction ou plutôt un devoir de justice économique. En 1848, Renouvier le concevait comme assez étendu ; il aurait voulu la socialisation, non des moyens de production, mais de tous les moyens d'échange, de crédit et de circulation ; il ne voyait là qu'une simple extension de la mutualité des intérêts qui constituent les entreprises qui mettent en œuvre tous ces moyens. Dans la *Science de la Morale,* il limite beaucoup la part de l'Etat dans la vie économique ; il met sa confiance et son espoir dans les associations qu'il veut que l'Etat tolère ; plus tard il ne croit plus tant au danger de l'interventionnisme, il revient presque aux idées du *Manuel,* et voyant dans l'Etat un agent de progrès social, il lui demande de provoquer par son initiative et son crédit la formation de sociétés de production viables.

« Les simples principes de la morale imposent au philosophe un point de vue qu'on peut appeler socialiste (1) », parce que les agents raisonnables sont conçus comme ayant non seulement des fins individuelles, mais des fins communes qu'ils doivent atteindre par des efforts réunis. Mais il faut faire une restriction : la fin commune la plus importante étant la liberté de tous, il ne faut pas que le socialisme conduise à l'autorité ; or, c'est là le danger auquel il expose, si on l'adopte, et encore n'est-on pas sûr qu'il

(1) *Science de la Morale,* ch. LXXXVI.

amène les mêmes progrès que le simple jeu de la liberté produirait. Ainsi l'idée rationnelle de société oblige à poser le principe socialiste, « mais il faut aussitôt l'infirmer comme organisateur de contrainte. » La première liberté économique dont l'Etat doit la garantie : c'est celle de la propriété, sauf à proposer au consentement des propriétaires certaines mesures pour l'exploitation en commun. La liberté de production, de consommation en découle ; quant à celle des échanges, elle n'exclut pas toute intervention de l'Etat. Tout ce qui tient à la circulation, à la distribution serait accompli plus profitablement, moins chèrement, et surtout dans des conditions morales meilleures par l'Etat ; il ne s'agit pas ici de monopole, mais d'une distribution plus rationnelle des tâches. Enfin l'Etat a un dernier devoir économique : créer des assurances. « Une société parfaite est celle où les membres reçoivent d'elle toutes les garanties propres à leur donner la liberté : à les soustraire à la dépendance d'autrui ou des choses dans des circonstances prévoyables. » Dans le communisme autoritaire où tous ont droit à tout et doivent tout, il n'y a plus de garantie (1). A l'inverse, si l'on suppose l'idée sociale totalement absente et chacun réduit à sa sphère propre, toute possibilité de garantie (et même de contrat) disparaît. Le siège de toutes les garanties est dans un état mixte de propriété (2) et de communauté : union de tous les êtres raisonnables appelés à vivre de leurs relations mutuelles. Dans l'ordre économique, ces garanties sont les assurances ; elles comprennent le droit au travail, l'éducation professionnelle, l'assistance. Mais si l'état doit ici jouer un grand rôle, c'est à l'individu surtout que Renouvier s'adresse pour la réalisation de l'idée d'assurances. Par la mutualité, non seulement il

(1) Le communisme serait l'état social des êtres raisonnables ; dans l'état de paix, sans qu'il soit besoin d'aucune contrainte, l'idée de dette réciproque serait au fond de toutes les relations humaines, et jamais nulle discussion n'éclaterait au sujet de son règlement.

(2) La propriété, par elle-même, est la première des garanties.

pourra créer les institutions d'assurances, mais il prendra plus nettement conscience de la notion de société et préparera, mieux qu'une révolution ou une tyrannie ne saurait le faire, l'état futur ; car on peut dire que « l'idée d'état se ramène à celle de mutualité et réciproquement..., car l'Etat est l'ensemble des personnes qui assurent l'une d'elles quand la mutualité est entière et sans exception » (1).

Une dernière fonction de l'Etat est sa fonction morale : il l'exerce surtout par l'enseignement. L'Etat n'est pas, pour Renouvier, une simple mécanique administrative chargée de fonctions purement matérielles, il est le produit des volontés et des pensées des citoyens. C'est au nom du contrat social que ses représentants choisis par la majorité ont le droit de faire prévaloir les idées morales de cette majorité et de former des citoyens instruits des principes sur lesquels il est fondé. L'Etat tient son autorité des libertés de chacun ; librement crée par ses membres, il peut agir sans contrainte sur eux ; il peut enseigner aux futurs citoyens la conception propre que la majorité (dont l'opinion a eu assez d'autorité morale pour triompher), se forme de l'individu et de ses droits et devoirs sociaux ; l'Etat a le droit imprescriptible de former des citoyens pénétrés des principes sur lesquels il s'est fondé, par lesquels il vit. Par suite, il est de son devoir de lutter contre les puissances organisées qui prétendent à la domination spirituelle et se mettent par là hors du contrat social.

Il est certain que vouloir introduire dans la législation et dans la politique des préoccupations morales peut être dangereux et mener au despotisme ; mais à tout prendre, c'est là encore une théorie meilleure que celle qui subordonne la morale à la politique (2), et qui justifie les pires iniquités par la raison d'Etat,

(1) *Science de la Morale,* t. II, p. 167.

(2) Cf. H. Michel, *L'Idée de l'Etat,* p. 106 à 125 où ces théories sont opposées : Platon, d'une part, Machiavel, de Maistre, Haller, de l'autre.

l'intérêt de l'Etat. Les préoccupations morales en politique sont redoutables, surtout lorsque le pouvoir est aux mains d'une caste ou d'une secte qui s'en sert pour imposer ses dogmes ou sa morale de classe. Elles cessent de l'être quand le peuple est souverain, comme le veut Renouvier, quand il ne s'agit que d'établir des rapports de justice entre les citoyens. L'Etat n'est pour lui que l'instrument de la justice ; elle est son idéal, son but souverain ; il doit faire tout ce qui est de nature à l'atteindre et s'abstenir de tout ce qui en éloigne ; toutes ses fonctions s'y rapportent comme à une limite idéale ; elle en est à la fois le principe et la règle.

L'activité de l'Etat est basée tout entière sur le droit individuel ; par conséquent elle ne doit pas comprimer les droits de l'individu, mais au contraire, en tolérer et même en favoriser l'exercice.

Le droit personnel consiste d'abord en la possession de soi-même ; la liberté physique ne saurait en être retranchée sans que par là même la personne ne cessât d'être considérée comme une fin. La liberté du corps est aussi inaliénable que celle de l'âme. En fait il en fut souvent d'une autre façon et l'esclavage a existé. Renouvier en étudie les causes : le droit de défense de l'individu qui, pouvant tuer l'ennemi, le rend esclave ; le droit de conquête ; la nécessité qui fait passer un individu ou un peuple à l'état d'hilotisme. Tous ces cas impliquent des pactes fondés sur des nécessités, sur des idées de justice très altérées ; ils sont viciés en leur essence. Le droit de défense qui seul pourrait justifier l'esclavage, doit s'interpréter restrictivement ; il ne peut d'abord s'exercer contre les êtres inoffensifs ; cependant l'esclavage s'est étendu souvent aux non belligérants ; la mort même du vaincu est inutile au droit de défense, sa promesse de ne plus nuire suffirait ; si elle est peu sûre, celle de l'esclave ne vaut guère mieux, et si l'esclavage est consenti, on rentre dans l'état de paix : le respect de la personne comme fin devient alors une obligation absolue. Le

devoir d'affranchissement s'impose donc. Pour l'esclave, le droit à la révolte existe, bien que ce soit peut-être un moyen utile peu efficace. Quant à l'Etat, son devoir ici est de proclamer le droit et non de justifier un injuste état de fait par des sophismes de nécessité (1).

La liberté de conscience, tout aussi indiscutable que celle du corps, a parfois été niée sans que la liberté physique le soit, et cette contradiction choque parfois plus que l'entière négation ; ici on cherche à atteindre les sentiments que l'esclavage négligeait. Quand les croyances étaient collectives, les conflits étaient rares ; mais ce fut justement quand elles vinrent à s'individualiser que les Etats voulurent en exiger indûment l'accord. Le servage des âmes, comme le fanatisme, est une forme de la guerre ; il implique chez ceux qui l'imposent la croyance à leur infaillibilité, à leur supériorité, alors que cette croyance même, dès qu'elle devient contraignante prouve l'ignorance et l'immoralité. Le droit de contrainte de l'Etat ne peut s'appliquer qu'aux faits et actes relatifs aux rapports extérieurs des hommes ; or, les croyances y échappent ; quand un Etat veut interdire une croyance, il ne peut s'appuyer que sur le faux principe de la raison d'Etat, et non sur le seul vrai qui est le respect mutuel, la relation de droit et devoir, en un mot : la justice. Le devoir corrélatif à la liberté de conscience est la tolérance qui n'est en réalité que justice. C'est par excellence un devoir social ; en la méconnaissant, on brise le lien social qui doit être fondé sur le consentement réciproque de ceux qui vivent ensemble. La divergence de croyances n'est nullement un obstacle à la vie en commun ; mais la tradition qui répand l'idée contraire, le fanatisme violent font le plus souvent de la diversité de croyances un principe de désunion. Le remède à

(1) Quand Renouvier traitait de cette question de l'esclavage (*Science de la Morale*, ch. LXXI et LXXII), elle était tout actuelle ; la guerre de Sécession venait à peine de finir.

un conflit insoluble serait la sécession, rarement pratique. Renouvier reconnaît (1) même au parti qui se fonde sur les vraies notions morales et sociales, le droit à une certaine intolérance qui se confond avec le droit de sauvegarder les intérêts de la personne ou de la société (2).

La personne a d'autres droits encore, dont l'état lui doit l'entière reconnaissance ; mais, comme ces droits sont liés à l'ordre social plus étroitement que les droits purement personnels, l'état peut être amené à les restreindre plus ou moins, pour conserver l'ordre ; mais l'individu ne saurait les abdiquer sans renoncer à sa nature d'homme. C'est d'abord le droit de communiquer ses idées par la parole, l'écrit et dans des réunions libres ; « on est assurément esclave, quand on est privé, à quelque degré, de l'exercice de ce droit-là » ; le droit de contracter vient ensuite, il n'est pas absolu comme le précédent parce qu'il peut nuire aux droits d'autrui s'il s'exerce injustement, et l'état peut le limiter ; le droit d'association auquel Renouvier attache une grande importance, surtout en matière économique, peut être soumis à des limites parfois indispensables quand il tend à altérer les principes de la société (3).

Il nous reste à examiner le plus important des droits individuels, celui de se gouverner. Renouvier compare quelque part la situation de l'homme dans les sociétés, dont il est tout d'abord membre de fait, à celle d'un héritier sous bénéfice d'inventaire. Bien que la société ait à vrai dire une sorte de créance sur lui et qu'il ne puisse répudier une société que pour en accepter une autre, l'homme, partie au contrat social, est toujours bien fondé à revendiquer ses droits de contractant : le premier est la participation aux lois. Par elle seulement, le contrat s'accomplit, se fait

(1) Dans le *Manuel*, il allait plus loin : « L'intolérant n'a droit à aucune tolérance ».

(2) *Science de la Morale*, ch. LXXIII.

(3) *Ibid.*, ch. LXXIV.

à chaque instant et rapproche de plus en plus la société de sa notion idéale. « Le contrat social, cette fiction quant à la lettre de l'histoire, cette réalité quant à l'esprit et à la raison, ce fondement nécessaire de tout édifice constitutionnel en tout temps, a exigé la conservation des droits personnels et par conséquent, du droit même de participer volontairement à une société qui, d'une part, est faite pour garantir ces droits en contraignant leurs applications et en les limitant, et peut, de l'autre, les modifier, les compromettre, les anéantir en fait (1). » Dans l'état de paix, la parfaite autonomie peut concorder avec le contrat social ; dans la réalité historique, cette intervention de la volonté est nécessaire au nom du principe de la défense, comme au nom de la liberté. Là où ce droit politique n'existe point, il y a une espèce de servage : les droits personnels sont étouffés comme dangereux pour l'autorité de l'Etat. Toutefois ce droit de se gouverner en intervenant dans la direction sociale ne peut s'exercer qu'entre certaines limites, car l'ensemble des associés a le droit de se mettre en garde contre l'intervention injustifiée de chacun ; mais les restrictions apportées à ce droit — comme à tout droit en général, — ne doivent être fondées que sur la liberté et le droit similaires d'autrui. Historiquement ce droit a été limité ou même refusé pour de tout autres motifs, et c'est pourquoi il représente la lutte contre la tradition, le passé, l'autorité.

L'homme, doué de tous les droits sociaux que nous venons d'examiner, et qui tous sont fondés sur la justice, essence du contrat social, a aussi des devoirs qui se ramènent tous au respect de l'idée de société fondée sur la justice. L'homme doit d'abord conserver sa vie, parce qu'elle peut être utile à la société, et parce qu'elle est, par contrat, consacrée au bien commun (2). Il doit faire

(1) *Science de la Morale,* t. I, p. 535.

(2) Dans la sphère élémentaire de la morale, le suicide n'est pas condamné.

de sa liberté un emploi raisonnable, c'est-à-dire conforme à la loi morale. Et surtout il doit obéir à la loi, qui est l'expression de la volonté du peuple, il doit lui donner son concours actif ; cela suppose naturellement que la loi est juste, qu'elle a été faite par une majorité de raison autant que de nombre, sinon l'insurrection deviendrait un droit (1). La loi peut imposer au citoyen des devoirs qui, tous dérivent de l'obéissance qu'il lui doit : devoir militaire, contribution aux dépenses communes, participation au fonctionnement des lois. Dans le *Manuel,* Renouvier insiste très fortement sur tous ces devoirs, dont nous examinerons plus loin les détails (2).

Pour que la personne puisse accomplir ses devoirs, il faut que ses droits soient reconnus ; ils se ramènent tous à la liberté et à l'égalité ; la liberté de chaque citoyen est limitée par celle des autres et l'égalité est limitée par l'exercice de la liberté. Prises séparément, elles engendreraient ou l'indépendance complète de l'individu ou son entière subordination à l'Etat, mais la fraternité les réunit et les concilie (3). Nous venons d'énoncer la devise républicaine ; c'est qu'en effet, les droits de l'homme, avec leur caractère d'être imprescriptibles et inaliénables, ne sont pleinement reconnus que dans l'Etat républicain. Il faut voir, en examinant les formes diverses que peut revêtir l'autorité sociale, pourquoi la forme démocratique est celle qui répond le mieux à la notion rationnelle de l'Etat.

La raison impose d'abord une tripe division (4) dans la forme

(1) Cf. *Science de la Morale,* II, 242, et *Manuel,* p. 248.

(2) Cela communique même un aspect si austère à sa doctrine qu'il fait dire à l'élève, dans le *Manuel* : « Voilà bien des devoirs et des devoirs pénibles ! Comment peut-on être heureux dans une République ? » L'instituteur y répond en développant le principe de justice sociale.

(3) *Manuel,* Déclaration, 34 sqq., et *Science Morale,* I, 532, où cette devise se résume à ce seul mot : Justice.

(4) Cf. KANT, *Doctrine du droit* (Barni, p. 171).

des actes de gouvernement ; ils sont législatifs, judiciaires ou exécutifs. Les garanties des personnes contre le mauvais usage de la faculté de gouverner seront d'autant plus sérieuses que ces trois fonctions seront mieux séparées en fait. C'est là un principe essentiel, mais pour l'état de guerre seulement, car dans l'état de paix, le gouvernement serait fondé sur les volontés communes et en serait l'expression véritable. Historiquement le gouvernement est un produit de la coutume et non de la raison, les volontés de chacun devraient y participer, mais en fait il y a des sujets. La conciliation pratique entre le fait et le droit peut s'accomplir par la délégation ; elle sera d'autant plus complète que la représentation sera plus sincère, et les délégués plus moraux.

La forme du gouvernement peut s'analyser encore en considération du nombre des personnes appelées à gouverner, du consentement des autres. « Le gouvernement est *démocratique* lorsque toutes les personnes régies y participent directement ou indirectement dans toutes les branches, et le serait en plein si leur participation, étendue aux trois fonctions, ne devenait indirecte que dans les cas et dans la mesure où elle cesserait matériellement de pouvoir être directe (1). » L'idéal démocratique se confond avec celui de la raison et de la morale ; aussi n'a-t-il jamais été réalisé ;

(1) *Science de la Morale*, II, 205. C'est l'idée que Renouvier croyait réalisable, quand il écrivait le *Gouvernement direct*. Il y déclarait que l'Etat n'est pas « cette vieille fiction monarchique, cette espèce d'entité greffée sur la nation » ayant des intérêts distincts et parfois contradictoires de ceux d'un pays. Il ne veut pas d'un pouvoir externe dirigeant le peuple au nom d'un prétendu principe qui est toujours la force plus ou moins déguisée. « Toute puissance placée hors du peuple, fait obstacle à la liberté du peuple, limite arbitrairement les droits des citoyens et gêne l'expansion des individualités. » Aussi propose-t-il un pouvoir où le peuple ne donne que deux sortes de mandat : préparation des lois, et administration. L'Etat n'est que la volonté du peuple en exercice et le Gouvernement n'est que la manifestation de cette volonté sur certains objets spéciaux.

historiquement « la démocratie n'a été qu'une suite d'efforts pour faire prévaloir les passions du plus grand nombre sur les passions du moins grand nombre, dans une société donnée. Encore est-ce le plus souvent avec l'emploi ou avec la menace des moyens de gouvernement propres à la monarchie ou à l'aristocratie » (1). Quoiqu'il en soit, l'égoïsme des foules est encore préférable à celui des individus ; il est moins pervers, étant public et avouable dans son but.

Il y a aristocratie quand une ou plusieurs classes sont exclues du gouvernement, mais en pratique on applique ce terme au gouvernement d'une classe d'hommes que la naissance désigne ; elle est condamnable parce que l'homme n'y jouit pas du gouvernement de lui-même et que les gouvernants usent le plus souvent du pouvoir pour des fins particulières, ou tout au moins pour ce qu'ils appellent leur gloire. Des philosophes ont entendu l'aristocratie comme un gouvernement des meilleurs, des êtres moralement meilleurs, plus dignes et plus capables que le peuple. Le nom d'oligarchie est réservé au gouvernement de fait des riches. En pratique, il est certain que les gens les plus instruits, les plus capables sont parmi les plus riches et que les meilleurs sont pris parmi eux parce que, en dehors d'eux, la vertu se fait difficilement jour, de sorte que l'aristocratie, quelque conception qu'on en ait, répond à un fait ; aussi les partisans de l'aristocratie philosophique se sont-ils, en pratique, montrés favorables aux classes dirigeantes de leur époque et hostiles à la démocratie (2). Néan-

(1) *Science de la Morale,* II, 207.

(2) C'était la conception politique de Renan, durement combattue par la *Critique philosophique.* L'idéal de Renan c'était une classe d'élite imposant de haut sa volonté à la nation, une nation sacrifiée pour les desseins élevés et les satisfactions esthétiques de quelques-uns. Après 1870, il manifeste son regret que la France soit revenue aux errements démocratiques, au lieu d'avoir rappelé la monarchie et rétabli l'aristocratie. Renouvier oppose aux arguments de Renan que tout ce qui a été fait de

moins, il n'est pas niable que dans toute société il n'existe une classe de gens à qui il faut nécessairement faire appel pour préparer le progrès et conserver l'acquis : « C'est là une aristocratie nécessaire et qu'on peut dire en partie naturelle et légitime en tant qu'elle résulte de l'inégalité avouée des lumières et des talents. » Aussi, doit-on conclure que « le principe aristocratique bien entendu et convenablement mesuré aux faits est un élément inséparable de tout gouvernement. La démocratie lui offre une place grâce au système des délégations (1) ».

La monarchie ou gouvernement d'un seul est considérée en général comme plus défavorable à la liberté que l'aristocratie. En général, la monarchie s'appuie toujours sur une aristocratie ; si l'aristocratie sert l'intérêt populaire et achemine le peuple vers les pratiques de justice, alors l'affaiblissement de l'idée monarchique est préférable ; mais l'aristocratie peut devenir arrogante, forcer le monarque à lui résister et à défendre son peuple contre elle, et dans ce cas le pouvoir monarchique est préférable ; mais il faudrait pour cela qu'il représentât vraiment l'idée générale et les fins communes, et cela n'est jamais arrivé. Renouvier condamne la monarchie : à cause de l'hérédité qui fait que les sujets s'en

bon en France, depuis un siècle, l'a été contre l'oligarchie, contre ces classes d'élite que Renan veut restaurer dans leurs privilèges anciens ; il ne voit pas non plus que l'aristocratie ait jamais été à la tête de cette « haute culture » dont parle tant Renan ; le sentiment aristocratique n'est chez lui « qu'un goût vaniteux d'homme de lettres pour les salons » ; il dérive de la banale idée que les gouvernements aristocratiques sont des mécènes pour les intellectuels. Renan voit dans la démocratie, le règne de l'inaction et de la mollesse, le laissez faire ; au contraire, Renouvier y voit l'action sociale pour transformer les rapports des travailleurs et des possesseurs d'instruments du travail, la lutte pour faire triompher les aspirations du droit. Le scepticisme moral et le fatalisme historique de Renan communiquent à sa pensée un illogisme continuel ; ils l'ont empêché de représenter ses contemporains dans l'ordre des idées déterminées et des affaires politiques.

(1) *Science de la Morale*, t. II, 211-2.

remettent au hasard de la nature pour leur direction sociale ; et à cause de la confusion des pouvoirs. Il faut cependant reconnaître que l'idée monarchique n'est pas entièrement irrationnelle et qu'elle peut, en quelque manière, trouver place dans la démocratie. « Ce qu'il y a de commun à l'idée monarchique et au fait démocratique le plus sincère, c'est le choix nécessaire d'une personne unique pour toute fonction impossible à partager » ; il s'agit ici des fonctions exécutives dont les actes exigent une volonté unique, et même une certaine coordination. « Comme qu'il en soit décidé, le contenu d'un pouvoir exécutif est toujours l'idée monarchique et il y aurait profit à le reconnaître (1). » C'est la seule notion de la monarchie qui soit compatible avec la raison.

En considérant les questions de gouvernement au point de vue philosophique, Renouvier admet donc une certaine participation de la monarchie et de l'aristocratie à l'idée démocratique, mais dans sa conception, l'aristocratie perd son ancien attribut de naissance ou de fortune, et l'idée monarchique échappe à l'unité simple qui naissait de la confusion des pouvoirs.

La véritable forme de l'Etat, c'est donc la forme républicaine ; en reconnaissant la liberté et l'égalité des personnes, la République affirme le concept rationnel de société ; elle est « le contrat social (autrefois latent, implicite et non raisonné) visible, avoué et déclaré dans l'assemblée du peuple » ; les hommes y dirigent leurs propres destinées avec la justice pour règle (2), et sans se donner de maîtres. Car c'est un devoir pour le citoyen d'exercer la faculté politique sans la laisser absorber par quelques agents d'autorité (3).

(1) *Ibid.*, t. II, 218-9.

(2) Dans le *Manuel,* Renouvier ajoutait : « et la fraternité pour fin ». Les lois devaient rendre juste et légal ce qui dans la conscience était fraternel. Plus tard il comprend que la justice embrasse toute l'idée sociale.

(3) Sinon il n'y a plus de société démocratique ; il n'y a plus, comme le dit Proudhon, qu'un simple domaine avec ses régisseurs, employés et fermiers.

Il y a vie nationale seulement quand le peuple se subordonne le pouvoir et organise lui-même la liberté. L'homme n'est pas le fondateur une fois pour toutes de la cité ; à chaque instant il la fonde en faisant passer les rapports sociaux de la coutume aveugle à la loi délibérée, réfléchie et voulue.

La République démocratique, où le peuple entier prend part au gouvernement, participe à la souveraineté, doit être voulue pour elle-même, et non pour les réformes sociales qu'elle permet de réaliser, car elle incarne la justice, représente le droit commun, protège toutes les idées et sauvegarde l'avenir pour toutes les expériences. Si Renouvier a pu, dans le *Manuel*, penser différemment (1), il est vite revenu à la conception vraiment démocratique selon laquelle la république, étant la forme même de la justice sociale, domine tous les systèmes de réformes sociales ; le respect de la personne qui est son principe fondamental doit être placé au-dessus de tous les désirs de bien-être, car, sans lui, la justice, c'est-à-dire la vraie société disparaît. La République est seule capable de faire la véritable éducation de l'homme, parce qu'elle généralise la vie politique remplie pour tous de droits à exercer et de devoirs à observer. « Une république est une association de consciences. Elle suppose des règles de justice qui peuvent être plus ou moins bien comprises, mais qui sont reconnues de tous et que chacun sent la nécessité et prend l'habitude de mettre au-dessus de ses passions personnelles et de ses intérêts particuliers (2). » C'est le principe même de la morale criticiste ; il se confond avec celui de la politique républicaine.

(1) « Si la République, ou forme républicaine de gouvernement, quoique fort désirable pour elle-même assurément, est avant toutes choses un moyen, le moyen d'un bien supérieur à elle », le vrai but à atteindre, c'est la République sociale ; chose de tous et chose par tous et pour tous, en matière politique, mais aussi en matière de vie, dans les relations de travail, d'échange et de propriété. (*Manuel,* p. 250 sqq). Plus tard, Renouvier proteste contre Louis Blanc qui professe cette même opinion.

(2) *Critique philosophique,* 75, I, 274, dans un article où Renouvier cite

Le citoyen a le devoir d'user de la liberté politique pour travailler à perfectionner sa raison et surtout à pratiquer la justice, car la capacité morale et l'aptitude de l'homme à juger selon la raison sont la condition du progrès dans les Etats libres. (1). Il faut que la loi morale devienne peu à peu la loi politique ; toutes deux se confondent d'ailleurs parce que toutes deux concourent au même but qui est l'établissement de la justice, et la justice ne saurait être accomplie dans une société où se trouvent des hommes qui souffrent. Ainsi la loi morale dans une société consciente doit être une loi politique, parce que le devoir de l'homme doit être accompli par toutes les forces dont les hommes disposent. La vraie politique, et Renouvier l'a toujours proclamé, vient de la morale. « Qui connaît la morale connaît aussi la politique (2). » Ce jugement s'applique à toute la sociologie, les faits économiques, intimement mêlés aux faits moraux ne peuvent être étudiés sans le secours de la morale ; l'évolution morale a toujours précédé l'évolution politique et les lois n'ont jamais fait que consacrer les mœurs. Le progrès social ne peut être attendu que du progrès moral. Croire à l'établissement d'un ordre social meilleur par simple voie d'autorité législative, c'est tout simplement faire un cercle vicieux ; il faudrait que le législateur fût sûr que les mesures qu'il édictera trouveraient assez de crédit et d'autorité pour amener une transformation des mœurs, idées et habitudes, et que le législateur lui-même fût affranchi des passions, erreurs et préjugés qu'il veut réformer.

Les économistes sont tombés dans la même erreur en croyant à la spontanéité du bon ordre sous la conduite de l'intérêt ; les socialistes les y ont suivis en spéculant sur l'existence de certaines

une curieuse opinion de Machiavel sur les Républiques qui « observent bien plus fidèlement les conventions que les princes ».

(1) *Personnalisme,* p. 153.

(2) *Manuel,* Déclaration, 1 à 8, et ch. XI.

vertus dont le degré dépasse infiniment tout ce que l'expérience présente ; tous croient implicitement à une certaine vertu organisante de la nature des choses dans le conflit des intérêts ; la maxime du laissez faire, fondée sur la thèse de l'harmonie des intérêts, méconnaît l'existence de l'état de guerre, si nettement montrée par Renouvier. En réalité, ni le hasard ni l'intérêt ne peuvent réaliser l'organisation sociale que seule la raison éclairée par la loi morale peut créer (1).

La loi morale n'est nulle part plus respectée que dans une république ; là seulement le respect de la personne, de sa liberté morale est fermement proclamé ; la république est la seule forme de l'Etat où l'autorité ne soit pas oppressive parce qu'elle est formée des libertés de tous (2). En cherchant à dégager l'idée rationnelle de société, nous avons reconnu qu'elle reposait sur la notion de contrat social. Cette notion nous a permis de tracer la limite entre l'autorité de l'Etat et la liberté de l'individu, de montrer les droits et les devoirs de chacun d'eux ; l'Etat ayant à remplir un devoir de justice d'où dérivent tous les autres ; ayant le droit d'exiger de l'individu une collaboration active ; l'individu ayant le droit de conserver sa liberté en se gouvernant soi-même et le devoir de faire de la loi politique une image de la loi morale (3).

(1) *Philosophie analytique,* t. III, 607 à 620.

(2) Cf pour l'analyse de l'autorité dans la démocratie, De Tocqueville, la *Démocratie en Amérique* (œuvres, t. III, 475 sqq), et Henry Michel, *L'Idée de l'Etat,* p. 321 sqq.

(3) M. Fouillée a de la société, de ses rapports avec l'individu, une conception un peu semblable à celle de Renouvier, quoiqu'il ne parte pas comme lui du pur concept de la justice. Pour M. Fouillée, les sociétés ne sont ni des organismes, ni des groupements purement contractuels ; ce sont des *organismes contractuels ;* il y a vraiment une vie sociale propre formée par la multitude des actions individuelles, les individus sont les parties conscientes d'un tout qui n'en est pas moins un parce que sa conscience est multiple ; mais la société humaine diffère de l'organisme

La République est apparue comme la forme essentielle de l'Etat parce qu'en elle la politque et la morale (1) sont identifiées et que l'œuvre du progrès est délibérément confiée à l'individu.

Il faut voir maintenant comment peuvent fonctionner les institutions politiques, économiques et sociales de la démocratie.

biologique en ce que ses parties ont la volonté de rester unies, en ce qu'elles ont conscience de leurs fonctions et en ce que la fin qui résume toutes les autres est de faire prédominer la volonté, le contrat dans leurs relations. L'idéal est un état contractuel, une association d'associations ; ainsi la société se rapprochera de plus en plus de l'organisme à mesure que le contrat règlera toutes les fonctions et les coordonnera, car la coordination est la vraie loi de la vie ; ici elle sera consciente et voulue. Mais M. Fouillée fait nettement ressortir l'importance de l'individu dans la société ; si l'individu n'était rien, la société ne saurait être qu'un composé de zéros. L'idéal social est que chaque individu ait la plus claire idée et le plus entier respect du moi d'autrui, ce à quoi il ne peut arriver qu'en prenant conscience de son propre moi et il ne peut acquérir cette conscience que par la liberté. L'idée directrice de l'évolution humaine, c'est l'harmonie de toutes les consciences dans leur liberté même. « Le lien social sera d'autant plus indissoluble qu'il aura été noué plus librement par les individus. La conscience est à la fois ce qu'il y a de plus individuel et ce qui permet le mieux aux consciences de s'unir... Les systèmes de fausse politique qui croient développer l'idée de l'état en étouffant l'idée du moi travaillent contre leur but ; moins l'être se voit, moins il voit la société dont il fait partie ; fermé à lui-même, il est fermé à tous les autres... Là où existent des consciences individuelles et des volontés distinctes, là seulement existe ce que l'on peut appeler, si l'on veut, la conscience sociale, c'est-à-dire l'union des volontés ». En somme, M. Fouillée, comme Renouvier, rejette le réalisme social. (FOUILLÉE, *La Science sociale contemporaine,* pp. 256-7 et passim.)

(1) Cette conformité de la politique et de la morale n'a jamais été complètement atteinte, mais plus les peuples s'en approchent, plus ils s'élèvent. En 1848, dans le *Manuel,* Renouvier croyait, comme beaucoup d'autres, que l'Europe allait y arriver.

CHAPITRE V

Sociologie politique

I. *La démocratie et les faits*

La seule forme de gouvernement qui réponde à l'idée rationnelle d'Etat, c'est la forme démocratique. La société étant fondée sur la liberté et sur l'égalité des individus, le devoir de la république sera d'assurer à ses membres la plus grande liberté compatible avec l'état de guerre, et de détruire toutes les causes d'inégalité autres que celles que la nature impose. Assurer la liberté des individus, c'est proprement le fond du problème politique.

L'esprit démocratique repousse toute fiction et toute contrainte ; l'individu seul a, d'après lui, le droit de consentir la loi dont les ordres s'imposeront ensuite à lui ; on ne peut rien lui imposer qu'il ne l'ait voulu, au préalable, et la doctrine de la raison d'Etat est à rejeter avec toutes celles qui créent des entités abstraites pour les mettre au-dessus de la personne, seule réalité, au-dessus du droit individuel, source de tous les autres. Le droit social de l'individu que la République doit fonder est un droit tout rationnel, tiré de la conscience et respectable à cause de son origine ; il n'est pas comme l'auraient voulu les doctrinaires, une fonction réservée à quelques privilégiés en vertu du mouvement historique ;

l'organisation des pouvoirs politiques doit sortir du droit et de la volonté de la nation, c'est-à-dire des individus.

La liberté morale, inhérente à la personne, doit être respectée dans ses manifestations sociales ; nous avons vu comment Renouvier établit le droit aux libertés politiques. On ne saurait les retirer aux hommes sous prétexte des abus qu'ils peuvent en faire (1). Cet argument justifierait tous les despotismes et tuerait la dignité de l'homme. Mais la liberté (autonomie) étant égale pour tous (isonomie), il importe que les libertés ne s'entrechoquent pas, et la République est le gouvernement qui sait le mieux concilier les libertés de chacun avec les intérêts de tous. « La liberté est le pouvoir de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui, tout ce qui n'entreprend pas sur les droits d'autrui. » Les limites en sont données par la loi positive, mais plus encore par la loi morale, car la liberté étant fondée sur la dignité de la personne, sur son droit de former elle-même son jugement et sa croyance, le respect qu'on lui doit se confond avec celui qu'on doit à la personne, et la loi morale le définira, dans les cas particuliers, mieux que la loi politique, parce qu'elle est moins sujette aux omissions (2).

Ce n'est pas provisoirement et simplement pour la fondation des organes de la République que Renouvier réclame la liberté ; elle les fonde d'abord, elle en sort ensuite et trouve en elles sa garantie. Au contraire, les positivistes, qui, à la même époque que notre philosophe, combattaient comme lui pour la liberté d'opinion, ne faisaient jouer à cette liberté qu'un rôle temporaire, dans leur système. Ils visaient à la création d'un ordre moral, c'est-à-dire d'un ensemble de dogmes qui constitue pour tous les hommes d'une société la règle de pensée et de conduite. En attendant l'a-

(1) *Manuel*, p. 149. Renouvier combat, en matière de presse, le système préventif et n'admet que le répressif.

(2) *Manuel*, p. 145-160 et Déclaration 22 à 33.

vènement de cet ordre positiviste, la liberté d'opinion devait être respectée parce qu'elle aidait à détruire ce qui pouvait le retarder ; mais en elle-même, elle est purement négative, elle brise la tradition sur laquelle doit s'appuyer la réorganisation sociale. Le libéralisme positiviste est tout à fait utilitaire : la liberté est bonne ou mauvaise, et par conséquent doit être accordée ou déniée, selon les époques ; c'est tout l'opposé de la conception libérale qui fait de la liberté la limite et l'objet des attributions gouvernementales (1).

Quand même la réorganisation sociale devrait se faire sur la base de la tradition, il faudrait bien qu'elle comptât avec la liberté et le droit révolutionnaire qui sont, eux aussi, entrés dans l'histoire. Rien ne peut autoriser le positivisme à nier les principes *a priori* de ce droit, car les interprétations de l'histoire qui lui fournissent à lui ses principes politiques ne seront jamais que des *a priori*. Le droit juridique est un fait, et selon le positivisme, il faut bien le considérer comme rigoureusement enchaîné aux autres dans l'avenir autant que dans le passé. Se fonder sur lui pour résoudre les questions politiques n'oblige nullement à l'intransigeance, et nul plus que Renouvier n'a insisté sur la nécessité de porter, dans l'action, des jugements de possibilité.

Il faut revendiquer toute la liberté, si l'on veut que la République sincère soit possible (2), parce qu'il n'y a pas de justice

(1) V. Littré, *Conservation, révolution et positivisme.* Comme A. Comte, il tient la liberté pour bonne dans la lutte contre l'esprit théologique, mais pour anarchique dans l'œuvre de réorganisation positiviste ; et cela parce que la sociologie positive étant une science, la liberté d'examen y serait aussi absurde qu'en physique, chimie, etc.

(2) Dans l'Avant-propos de *Politiques et moralistes du XIX*e *siècle* (1re série, p. X), M. Faguet a voulu mettre en contradiction liberté et démocratie. « La liberté, dit-il, voudrait que dans la nation, il n'y eût qu'un petit nombre de choses commandées, qu'un minimum toujours diminué, de gouvernement. La démocratie, pour que rien ne soit commandé par quelqu'un, ce qui constitue une supériorité pour celui-ci, voudrait que tout fut commandé par tout le monde ; et de plus elle a une tendance

sociale possible sans la liberté. La République doit chercher à poser ses principes et ses fins par la méthode *a priori ;* l'appréciation et l'étude des moyens admettent seules les considérations tirées de l'ordre des faits. Les institutions politiques d'une République, doivent se proposer uniquement le respect et la garantie des droits individuels. En les examinant sous leur forme législative, exécutive et judiciaire, nous verrons quelles sont, d'après Renouvier, les conditions qui se subordonnent le mieux à cette fin.

En France, malgré plusieurs révolutions, la République n'est pas encore établie. La faute en est surtout à l'hypocrisie (1) de la classe bourgeoise qui lutte contre le besoin de justice sociale, et que Renouvier, après 1848, comme après 1872 attaque avec la vigueur la plus ardente et la plus tenace. En examinant les constitutions républicaines de la France et les déclarations de droits qu'elles contiennent, il est frappé de ce fait que tous les gouvernements ont travaillé à les rendre inefficaces en rentrant dans l'empirisme et en étendant leurs pouvoirs arbitraires, en cherchant à rétablir les privilèges et les usurpations. L'échec des réformes demandées par la démocratie a toujours été dû à l'existence d'une classe ayant une position acquise et des possessions à garder dans l'Etat. Cette classe, qui se considère comme dirigeante, est incapable d'imprimer au gouvernement une direction vigoureuse et ferme ; elle ne songe qu'à immobiliser le pays

à ce qu'il n'y ait rien en dehors des choses commandées, aucun exercice de l'activité humaine non ordonné par tous. » Cette opposition est peut-être irréductible aux yeux d'un penseur empirique, n'admettant pas que l'histoire présente jamais autre chose que ce qu'elle a montré, car en fait le libéralisme a souvent été aristocratique et la démocratie autoritaire. Mais rien ne prouve qu'il en sera nécessairement et toujours ainsi. Au point de vue théorique, liberté et démocratie sont deux faces du droit rationnel et loin de s'opposer elles s'impliquent. La démocratie se fonde sur les mêmes principes que la morale : liberté et obligation ; elle ne vise qu'à commander la justice, et de tels ordres n'attentent qu'à la liberté de l'injuste.

(1) *Manuel,* p. 60 sqq.

dans un état où il souffre et dont elle profite. Elle possède tout le capital industriel et se dédommage de la dépossession de la terre en se distribuant les fonctions d'Etat, et la force des choses (l'éducation, les influences) lui assure le pouvoir politique. Elle se compose de privilégiés. Le fonctionnarisme est l'œuvre de cette classe et la plaie du pays : il exige les gros budgets, l'inégalité et l'énormité de l'impôt, le monopole de l'éducation ; il implique faveur (1), routine, sinécures, insolence du pouvoir et des bureaux, tend à s'opposer aux revendications des non possédants, et à rétablir tous les privilèges. La bourgeoisie est coupable de vouloir se former un monopole des possessions morales et matérielles qu'elle détient ; infidèle à sa mission directrice, elle ne poursuit que des vues propres ; changeant d'opinions selon ses intérêts, elle n'a plus conscience de ses devoirs et ne songe qu'à son égoïsme. Renouvier appelle de ses vœux une nuit du 4 août où cette bourgeoisie fera participer le peuple à l'éducation, aux emplois et créera la vraie communauté morale de la société française. Devant cette déchéance, Renouvier déclare à plusieurs reprises que « la France ne peut se relever que par l'avènement des nouvelles couches sociales (2) » ; il fait appel à cette partie de la bourgeoisie qui est prête à répudier tous les privilèges et à seconder les prolétaires dans leur effort pour améliorer les conditions du travail. Représenter les classes travailleuses, essayer de concilier les droits légitimement acquis avec la justice due aux

(1) En 1851 déjà, dans le *Gouvernement direct,* Renouvier attaquait l'esprit des fonctionnaires. « Malheur à quiconque invoque le service d'un de ces serviteurs de la nation, si du moins il n'a que le droit pour lui ! Demandez faveur, si vous voulez obtenir justice ! »

(2) *Critique philosophique,* 73, n° 49 et *passim.* C'est encore l'opinion qu'il exprime, à son lit de mort, dans ses *Derniers Entretiens,* pieusement recueillis par M. Prat. En 1872, cependant, au lendemain des répressions sauvages de la Commune, il appréhendait qu'un gouvernement de la classe ouvrière ne pût se retenir de satisfaire les vengeances de sa classe.

souffrants, c'est là l'œuvre démocratique à accomplir, si l'on veut éviter des catastrophes au pays. L'esprit égoïste des hommes éclairés, l'intérêt mal entendu des gouvernants sont plus dangereux que l'illusion ou la convoitise des gouvernés, revendicateurs du droit.

Renouvier ne se borne pas à faire la critique des faits ou des systèmes politiques ; ce serait là *l'opposition simple,* selon l'expression de Fourier, celle qui ne peut qu'empêcher les réformes ; il lui préfère *l'opposition composée,* celle qui propose le bien à faire et il s'efforce toujours de proposer une ligne de conduite, en face de celle qu'il blâme. Nous allons examiner maintenant les idées qu'il émet sur les institutions politiques de la démocratie.

II. *Le pouvoir législatif. Le suffrage universel.*

C'est le pouvoir législatif qui nous arrêtera le premier. Il est le point de départ logique et moral de tous les autres ; mais il doit toujours s'appuyer sur une loi avouée résultant de la nature des choses et de la raison. Il s'identifie ainsi au droit dans une société d'êtres raisonnables. « L'individu, car toute question morale se ramène à l'individu, dès qu'il a conçu une relation de droit et de devoir entre lui-même et ses pareils, pris ensemble ou séparément, dès qu'il a senti la possibilité de s'entendre avec eux à l'effet de consentir sous n'importe quelle forme une autorité publique limitant telles de leurs actions possibles, et respectant, ratifiant telles de leurs puissances naturelles et légitimes, dès ce moment, il s'est connu, il s'est posé comme souverain (1). » Ainsi

(1) *Critique philosophique, 72,* I, *226.* Les positivistes qui n'ont pas admis le contrat social n'ont pas voulu non plus de la souveraineté du peuple ; d'après Comte, la masse du peuple devra toujours accepter de confiance les vérités découvertes par les savants dans l'ordre politique et dont l'intelligence lui est inaccessible. La souveraineté du peuple est nécessairement un terme vide de sens pour qui nie la liberté d'examen (et l'idée du droit commun immorale et anarchique). Pour Comte l'humanité est le seul être réel. Pour Renouvier la souveraineté a pour origine —

l'essence même du contrat social, qui est le principe d'autonomie, pose la souveraineté des contractants qui ne peuvent obéir qu'à une autorité acceptée ; elle en est le complément logique ; la société n'étant formée que des individus assemblés, c'est de leurs délibérations que sortent les lois. La souveraineté ne saurait se déléguer une fois pour toutes sans contradiction (1) ; aussi nul ne peut y renoncer sans perdre son autonomie. « La souveraineté du peuple résultant des droits naturels immanents chez tout homme, doit être *nécessairement* le principe de toute constitution librement consentie. Elle est, comme la liberté individuelle, comme la volonté personnelle, essentiellement *permanente, imprescriptible, inaliénable* (2). » En certaines pages même, Renouvier fait du peuple le véritable héritier du droit divin des rois, et il répète plusieurs fois que la souveraineté du peuple ne doit de compte qu'à Dieu. Mais elle diffère cependant du droit divin des rois dont la seule règle était le bon plaisir, car elle est elle-même limitée par la justice. Elle ne peut engendrer le despotisme, car le

et pour but — le droit individuel ; elle n'est pas conçue à la manière de Rousseau, comme l'attribut de la volonté générale une et indivisible, du peuple. C'est là une théorie dangereuse qui mène à l'absolutisme et ne se prête à rien de pratique : elle ne peut par exemple admettre la division des pouvoirs, le dualisme parlementaire ou la décentralisation. Cf. ROUSSEAU, *Contrat social* (L. II, ch. I à XII).

(1) On voit combien cette doctrine diffère de celle des plébiscitaires ou de la vieille école libérale de Benj. Constant. Celui-ci voulait que le peuple se dessaisît immédiatement de son droit de souveraineté, mais il ajoutait que les délégués ne pourraient faire de lois obligatoires qu'à la condition de respecter certains droits de l'individu, indépendants de toute autorité politique. Pour Renouvier, ces droits naturels, leur consécration sont le but de l'Etat ; pour Benj. Constant, ils ne sont que la limite de son action. En outre, il ne considère comme droits naturels que de purs droits moraux.

(2) *Gouvernement direct* p. 361. Renouvier ajoute : « La République étant le seul mode de gouvernement qui permette le libre exercice de la souveraineté du peuple, la République est le seul gouvernement légitime. » Et dans la proclamation qui termine le livre, il déclarait la République libre, égalitaire et fraternelle définitivement constituée.

peuple souverain a des devoirs à remplir et des droits à respecter, et les citoyens n'ont pas le droit, eux, de se conduire en souverains (1).

La déclaration des droits de l'homme qui accompagne celle de souveraineté du peuple (2) lui trace son programme et ses limites d'action; réciproquement la déclaration de souveraineté proclame que les lois dont le but doit être le respect des droits de l'homme, ne peuvent être établies que par le peuple.

Matériellement, le pouvoir sera peut-être exercé par quelques-uns, mais tous doivent participer à l'établissement de la raison commune. Cependant l'histoire montre que la souveraineté a le plus souvent été abandonnée par ses titulaires, et il faut rechercher comment et jusqu'à quel point il peut exister pour une personne un droit de faire la loi aux autres ou un devoir de subir la loi qu'elles lui font. On allègue souvent, pour justifier ce fait constant, l'incapacité du plus grand nombre, et on veut que les plus savants, les plus vertueux deviennent en quelque sorte les tuteurs de la masse. Y a-t-il vraiment un droit de la vertu? Tout d'abord la vertu ne saurait gouverner que loyalement, cependant il lui faudra bien parfois recourir à la ruse ou à la force pour faire accepter ses décisions, sujettes en outre à erreur. Qui peut se prévaloir de la vertu ? Quel critère a-t-on pour reconnaître la vertu ou l'indignité d'autrui? cette indignité est souvent supposée par des préjugés qu'exploitent les dirigeants et les prétendus indignes sont en fait les esclaves de ceux qui font la loi. L'histoire le confirme, « les peuples barbares sont les plus gouvernés de tous, et ceux qui se gouvernent le moins sont les plus éclairés ». Le plus souvent l'autorité est abusive ; la foule se révolte parfois,

(1) *Manuel*, ch. III. Le législateur lui-même est soumis aux lois qu'il fait. La vieille maxime : *Rex a legibus solutus est*, n'a plus cours.

(2) M. Faguet a prétendu que ces deux déclarations ne pouvaient coexister et que logiquement elles s'excluaient ; il ne semble pas qu'il ait raison ; les deux questions sont distinctes, mais liées rationnellement, les droits de l'homme sont en même temps ceux du citoyen.

mais elle ne sait que se donner de nouveaux maîtres (1) parce qu'elle manque d'une éducation civique suffisante.

Les faits étant ainsi et le droit législatif étant en principe égal chez tous, la morale politique exigerait que l'essentiel des lois fut embrassé avec unanimité par des volontés suffisamment constantes. Mais s'il se trouve que ceux qui ont le droit législatif sont incapables, tandis que ceux qui exercent le pouvoir sont dénués de bonne volonté, la situation est difficile ; la place du droit rationnel est occupée par un ensemble de traditions, coutumes, règles positives plus ou moins respectées. Si dans ce cas le peuple revendique ses droits rationnels — et qu'il le fasse sans violence — en tenant compte des réalités existantes et des jugements de possibilité pour atteindre le droit, on voit qu'il existe un moyen de lever la contradiction entre l'incapacité législative et le droit pur des incapables. La pratique le suggère et la raison l'avoue : c'est le principe de la représentation élective. L'observation enseigne qu'on est toujours capable de discerner l'homme apte à juger et à décider des choses dont on est soi-même incapable de connaître. L'aristocratie naturelle — qui a sa part légitime dans la République — favorise ce choix. Le principe de la représentation élective est praticable ; seul il peut satisfaire à l'autonomie imparfaite de l'homme, telle que la modifie le milieu social ; il met d'accord l'histoire ou la politique.

Cette conception n'a pas toujours été admise par Renouvier, et le livre du *Gouvernement direct* est consacré tout entier (comme son titre le fait entendre), à démontrer que l'idée de délégation du pouvoir législatif est inacceptable et à organiser l'Etat sur un autre principe. Cet ouvrage se présentait cependant comme un

(1) Ou bien ces maîtres s'imposent d'eux-mêmes comme en 1848 ; les élections se font alors à la hâte, le peuple ne peut s'adresser qu'aux gens en vue ; il se laisse tromper par quelques membres des classes dirigeantes qui feignent de prendre son parti pour être élus et qui, ensuite, prennent hypocritement et soi-disant en son nom des mesures contre lui. (Cf. *Manuel,* Préface).

projet pratique, et beaucoup de ses parties justifient cette prétention, mais l'observation des faits y était faussée par l'enthousiasme révolutionnaire, et quand Renouvier l'écrivait, ni lui, ni son pays n'avaient l'expérience politique qu'ils devaient acquérir quelques années plus tard, en 1852 et en 1872. Avant d'examiner comment Renouvier conçoit l'organisation du suffrage pour la représentation élective, examinons d'abord sa conception du gouvernement direct par le peuple.

Lorsque Renouvier écrit le *Gouvernement direct* en 1851, il constate d'abord que l'expérience de la République, faite depuis trois ans par la France, est sinistre. Tout le mal vient de ce que le peuple a dû déléguer ses pouvoirs à des gens qui, par la nature des choses, sont devenus des usurpateurs. La Constitution de 1848 déclarait bien inaliénable et imprescriptible la souveraineté du peuple, mais tout aussitôt elle la divisait en trois pouvoirs dont elle proclamait que la séparation est la première conditon d'un gouvernement libre. En réalité, en constituant trois pouvoirs, le peuple se donne trois maîtres ; si ces pouvoirs s'entendent il ne sera plus souverain ; de peuple libre il deviendra masse inerte et passive. S'ils ne s'entendent pas, alors on fera appel au peuple qui recouvrera la souveraineté juste pour la durée des élections. Comme J.-J. Rousseau (1), Renouvier montre la duperie des Constitutions soi-disant républicaines qui aboutit simplement, par le suffrage universel, à ce que le peuple se donne lui-même ses maîtres qui sont, par la force des choses, les possédants et qui établissent sur lui toute une classe de parasites et d'oisifs. Puis il développe une série de principes touchant la nature des lois. Les lois sociales, pour être bonnes, doivent être favorables au développement de la nature humaine, c'est dire qu'elles doivent respecter les lois de ce développement. A un certain point de vue, elles sont donc des lois naturelles. L'homme d'aujourd'hui étant raisonnable n'a plus à recevoir sa

(1) Cf. ROUSSEAU, *Contrat social.* (L. III, ch. I à VI).

loi d'un prophète quelconque ; la société n'est plus à créer de toutes pièces ; pour être son propre législateur il suffit que l'homme se rende compte de ses besoins et possède la notion du juste (1). Les hommes ont des droit naturels que toute société doit respecter et que les lois positives doivent consacrer; si l'homme se donnait librement sa loi positive, elle aurait toujours ce caractère ; mais, en réalité, c'est toujours le petit nombre qui a fait les lois, et les a faites dans son intérêt exclusif et pour l'oppression des masses. En appelant tous les hommes à faire la loi, il n'y a pas à craindre qu'il y ait autant de lois que d'individus, car les lois sont des décisions prises sur des faits généraux imposés par la situation de l'homme en société. Il faut non pas que tous les citoyens participent à la confection des lois, mais que tous concourent librement et directement à leur vote. Les lois sont donc les règles que les citoyens d'une nation s'imposent librement les uns aux autres pour assurer la sécurité de leurs rapports politiques et sociaux.

Le peuple doit donc conserver sa souveraineté. Faut-il et doit-on repousser toute délégation ? La délégation de souveraineté est une contradiction, le peuple étant souverain par nature et la souveraineté naturellement absolue. Quant à l'exercice de la souveraineté, le peuple ne doit pas s'en dessaisir d'une façon générale, sinon il se rend esclave ; ici la délégation est admissible, mais elle ne doit s'appliquer qu'à des fonctions très spéciales, très limitées et bien définies. « Le peuple doit être l'auteur de sa loi ; ce principe renferme toute la démocratie. » Dès qu'il charge des gens de faire des lois à sa place, ces gens-là, n'agissent plus que pour

(1) « Dans une société majeure, la législation n'est pas une science, ou bien c'est cette science du bien et du mal qui se révèle constamment au cœur de tout homme et se combine dans son esprit avec son intérêt personnel, avec ses besoins et ses désirs. » *Gouvernement direct*, p. 311. C'est comme dans le *Manuel*, la morale du cœur qui prévaut ici, et la simplicité de cette conception permet de confier au peuple même le soin de légiférer.

eux et contre lui ; des représentants sont toujours des maîtres. Mais comme une loi ne saurait être préparée que par une intelligence centralisée, le peuple élira des députés qui prépareront la loi est c'est lui qui la votera dans ses assemblées primaires. Partout où l'action collective n'est pas matériellement inapplicable, c'est au peuple d'agir. La préparation des lois et leur exécution exigent seule l'action de quelques individus ; le peuple les nommera, ne leur conférera que des pouvoirs bien définis et décentralisera leur action autant que possible afin de ne pas reconstituer un être abstrait qui dominerait le peuple réel. « Unité de pouvoir et séparation des fonctions », voilà le principe.

Il y aura donc une assemblée nationale élue au suffrage universel ; les membres, au nombre de 1 pour 40.000 habitants seront élus pour un an, mais indéfiniment rééligibles selon une procédure électorale pour laquelle Renouvier entre dans de minutieux détails. Les attributions législatives de l'Assemblée se bornent à la préparation des lois que le peuple ensuite votera dans ses sections.

Le travail législatif du peuple sera succinct, car Renouvier juge inutile, et même scandaleux, de fabriquer sans cesse des lois nouvelles ; il blâme la *légomanie* des assemblées qui au lieu de débrouiller le réseau confus des lois, ne savent que le compliquer davantage et ne sont que des manufactures de lois. « Une constitution et des lois organiques d'où on tirera un code très général suffiront, pensait-il, en attendant que les hommes soient assez raisonnables pour se passer tout à fait de lois. » L'assemblée fera seule les actes exécutifs, décrets ou règlements d'administration publique (1), conformes aux lois du peuple, mais au préalable la Constitution aura nettement distingué ces actes des lois proprement dites. Renouvier va même jusqu'à dire, que les détails d'application étant impossibles à réglementer d'avance, il y aurait avantage à laisser les hommes se déterminer selon leur propre

(1) Le Conseil d'Etat est supprimé dans le projet de gouvernement direct ; il ne pourrait être, en effet, que le rival de la Chambre.

conscience plutôt que d'après une lettre morte souvent incompréhensible et pourtant impressionnante.

C'est là un idéal presque purement libertaire ; la belle confiance que des hommes généreux avaient à l'égard du peuple, en 1851, l'inspirait à Renouvier. Quelques pays aujourd'hui réalisent bien, à vrai dire, le vote direct de la loi, par la pratique du *referendum*, mais ce sont de petits pays où l'éducation civique et aussi l'instruction sont plus développées qu'en France ; de plus les questions dont on peut ainsi demander la décision au peuple, doivent être extrêmement simples et bien nettes et il serait fort difficile, avec le vote direct, de mener à bien des œuvres législatives d'ensemble un peu compliquées. Aussi, quelques années plus tard, dans la *Science de la Morale* et dans la *Critique philosophique*, Renouvier abandonnait-il l'idée d'appliquer les conceptions du Gouvernement direct, et prenant plus nettement conscience de l'état de guerre, il admettait des accommodements avec le principe absolu de la souveraineté indélégable.

Il admet la délégation des pouvoirs ; mais comment doit-elle se faire et quel est le meilleur mode d'organisation du suffrage ? Et d'abord « le suffrage universel, sans aucune sorte de restrictions est le seul intelligible dans une société qui ne connaît point de parias » (1). C'est là une opinion sur laquelle Renouvier n'a jamais varié. En principe même il admettait les femmes à participer au suffrage ; et ce n'avait pas été là une des moindres causes du scandale provoqué à la Chambre, en 1848, par le *Manuel*. Il veut que les droits naturels de la femme soient respectés, mais en pratique, il croit que les femmes ont besoin d'une éducation qui les éclaire sur leurs droits et en fasse des esprits indépendants avant qu'on puisse songer à leur donner des droits politiques. Il n'y a donc, pour exclure les femmes du vote, aucun principe rationnel, mais seulement des faits de guerre devenus nécessitants

(1) *Gouvernement direct*, 54.

dans la pratique actuelle ; l'éloignement où de tout temps la femme a été tenue des affaires publiques est maintenant la cause de son inaptitude à s'en occuper ; mais la femme a trop d'importance dans la vie de l'humanité et de l'homme pour qu'on ne doive pas s'efforcer de lui attribuer une part d'activité civile (1).

L'examen des systèmes électoraux — le suffrage étant supposé universel — nous mène à distinguer le vote direct et indirect, et à en rechercher la légitimité respective. Or, chose curieuse pour un démocrate aussi convaincu qu'il l'était, Renouvier va repousser le suffrage direct et lui préférer l'indirect. « Le suffrage universel direct, déclare-t-il, est une pure fiction, un leurre, une chimère, quand il s'applique aux élections d'un grand peuple. » Ce mode de suffrage se fonde, chez ceux qui le préconisent sur l'importance qu'il y a d'avoir l'expression pure de la volonté générale. Or cette volonté n'est qu'une simple abstraction, et de plus elle est en contradiction avec le principe des majorités. Le suffrage direct expose l'électeur à subir l'effet des promesses ou des menaces du candidat ; il le fait se décider selon ses intérêts, plus que selon ses idées et il offre ainsi de fortes chances, à un parti qui est au pouvoir, de triompher continuellement, et cela plutôt grâce aux mauvaises passions qu'aux bonnes. En fait, pour les élections, les partis s'organisent tant bien que mal ; des comités se forment qui dictent leur choix aux électeurs ; le suffrage devient donc indirect, en fait, mais il l'est sans méthode et sans garanties. Si les mœurs électorales pouvaient se perfectionner, si les comités pouvaient devenir permanents et acquérir de l'autorité morale, alors seulement et à cause du prestige républicain qui s'attache au suffrage direct, Renouvier consentirait à ce qu'il fût conservé ; mais en attendant c'est l'intrigue et la corruption qui mènent ce suffrage et n'en font qu'un suffrage indirect faussé; et tant que

(1) Quant aux droits civils de la femme, Renouvier jugeait incompréhensible qu'ils fussent encore inférieurs à ceux de l'homme ; il n'y a de sociétés qu'entre égaux.

l'éducation morale et politique du peuple ne sera pas faite, le suffrage, franchement indirect vaut mieux.

Il y a aussi la question des circonscriptions électorales ; là-dessus, les partis se laissent guider par des considérations utilitaires et cherchent à faire prévaloir le mode de scrutin qu'ils jugent le plus favorable à leur triomphe. Renouvier va combattre le scrutin de liste non par des arguments empiriques, mais par des raisons tirées de la conformité plus ou moins grande du mode de scrutin aux principes de la démocratie. D'abord, il montre que les calculs des partis peuvent être faux et tournés contre eux ; en outre il est injuste de vouloir exclure les minorités des assemblées. Le système uninominal satisfait à la condition d'une bonne représentation qui veut que l'élu soit bien connu des électeurs ; il multiplie les circonscriptions, c'est-à-dire les foyers d'activité politique, il décentralise, ce qui est une œuvre républicaine (1) ; il a chance de faire choisir des hommes compétents et non les personnalités bruyantes que le scrutin de liste met en vue. Le scrutin de liste éloigne l'élu de l'électeur ; par lui, le suffrage est moins éclairé, la vie politique déserte les centres ; l'électeur ne peut que ratifier un choix fait au chef-lieu de la circonscription (département ou région), ce qui diminue son pouvoir, ou se faire représenter à ce chef-lieu, ce qui est une complication gênante et rend le scrutin de liste inefficace. Le suffrage devient ainsi un fait de masse où la liberté individuelle n'appartient plus qu'à quelques meneurs. On reproche au scrutin uninominal de faire prévaloir la politique des intérêts locaux, de rendre le député l'obligé de ses commettants et d'en faire un pourvoyeur de faveurs et d'emplois. En réalité ces abus se retrouveraient avec le scrutin de liste, mais ils ne profiteraient qu'à un plus petit nombre de bénéficiaires. Bref, le scrutin de liste n'est préconisé que par des hommes poli-

(1) Ces trois termes : République liberté, *décentralisation,* doivent être unis dans toute société démocratique, déclare Renouvier. (*Critique philosophique,* 73, n° 43).

tiques de métier ; si on en pousse à bout la logique, on arrive à faire du pays entier une seule circonscription électorale ; la liste ne contiendrait plus que des noms mis en vue par la mode ou par une célébrité quelconque, même de mauvais aloi ; la nation serait représentée non dans ce qui l'unit, mais dans ce qui la divise, par les chefs les plus intransigeants de toutes les opinions (1).

Ainsi le système de la délégation a pour objet le choix des meilleurs et des plus aptes en vue d'exercer le pouvoir législatif. Le scrutin uninominal par le suffrage à deux degrés est considéré par Renouvier comme l'instrument le plus capable d'assurer ce choix, car il repousse aussi le vote plural comme antidémocratique, et le système plébiscitaire qui ne fait qu'exagérer les défauts du scrutin de liste. Le suffrage indirect dans des circonscriptions restreintes permettra aux électeurs et aux élus de se connaître, au peuple de s'organiser et de bien choisir ses représentants du premier degré.

Il y a de quoi s'étonner que Renouvier ait donné la préférence au suffrage indirect ; n'est-ce pas ôter à la plus grande partie du peuple cette souveraineté dont il fait un droit naturel ? Pratiquement, ou bien les électeurs du premier degré se dégoûteraient d'une action aussi restreinte et déserteraient le scrutin, ou bien ils imposeraient aux électeurs du deuxième degré le candidat de leur choix. Et à leur tour, quelles facilités n'auraient pas ces électeurs pour forcer le député d'accepter un mandat impératif. Et justement Renouvier s'est élevé avec force contre le mandat impératif dont il impute le danger au scrutin de liste. Il condamne le mandat impératif au nom des principes de la révolution ; rigoureusement appliqué il empêcherait toute entente à l'assemblée et conduirait à une scission absolue entre les diverses parties du pays. Le vote étant secret, qui le donnera, qui jugera de son bon accomplissement ? Ce ne seront pas assurément les comités élec-

(1) V. *Science de la Morale*, ch. LXXXIX, et *Critique philosophique*, 80, II, 321 et 88, II, 241.

toraux, irresponsables et formés sans règles, et dans le cas contraire, ce serait permettre à quelques intrigants d'usurper le droit de tous. Mais le mandat impératif est surtout condamnable parce qu'il est contraire au régime des assemblées ; il est la négation du principe des transactions entre opinions et intérêts opposés, il empêcherait tout accord entre les volontés du peuple après délibération et mûr examen des droits et des possibilités. Il faut conserver le mandat hypothétique, mais remédier à ses vices par le choix consciencieux du candidat et ne considérer les programmes que comme des déclarations de principes, et non comme des engagements formels.

Ces critiques sont fort justes, mais c'est le suffrage à deux degrés qui se prêtera le mieux aux dangers qu'elles combattent ; il est évident, en effet, que le collège électoral du deuxième degré sera tout désigné pour imposer et vérifier un mandat impératif. La souveraineté étant un droit général, Renouvier ne pouvait logiquement la retirer à une partie du peuple ; pour le faire légitimement, il aurait fallu qu'il acceptât, comme les positivistes, la théorie de la société organisme ; il en aurait déduit comme eux, celle de l'électorat-fonction, et serait peut-être arrivé comme eux, à réserver aux habitants de Paris seuls le droit d'élire à certains mandats (1).

Dans les élections, comme dans le travail législatif, c'est la majorité qui fera la loi. Dans le *Manuel*, le principe est proclamé comme énonçant un fait nécessaire. A défaut de l'unanimité, c'est la majorité qui fait la loi ; toutefois la majorité doit se fonder sur la justice, autant et même plus que sur le nombre, et le peuple a toujours le droit de s'insurger contre des décisions qui violeraient ses droits. (*Manuel*, Déclaration 23 à 30). Il faut cependant

(1) V. LITTRÉ, *Conservation, révolution et positivisme*, p. 209, pour qui le suffrage universel n'est pas, selon le préjugé métaphysique, un principe permanent, une base de l'ordre social, mais un simple moyen de circonstance voué à la décomposition.

rechercher quel peut être le fondement moral du droit de la majorité et du devoir des minorités de se soumettre. La majorité, comme telle, pur fait numérique, ne peut être un critère de l'opinion raisonnable et ne possède aucun droit de s'imposer. La loi des majorités découle du contrat social ; le devoir des minorités n'existerait pas dans l'état de paix où la justice ne serait jamais discutée ; la majorité est un fait de guerre ; elle semble identifier le nombre et la vérité, ce qui conduirait la vérité à varier, l'erreur à paraître logiquement bien fondée. La raison exigerait l'unanimité (1) comme seule garantie probable de la manifestation du juste, et c'est elle qu'on espère, par hypothèse, quand on accepte la majorité, toujours conçue comme provisoire. La majorité n'est qu'une convention empirique, une sorte *de droit des gens* (2) à l'intérieur, issu de l'impossibilité pratique de la paix complète ; elle fonde la paix et la société possibles et se prête à la manifestation de l'unanimité ; de plus elle crée des devoirs pratiques qui sont le respect de la loi et du citoyen. Ces devoirs, comme les droits qui leur répondent, ont un fondement conventionnel et leur valeur dépend toujours d'un contrat supposé. Le droit de législation ne fait pas disparaître les devoirs de respect de la personne; une législation qui voudrait y porter atteinte s'annulerait *ab initio* ; elle ne doit s'exercer que sur la matière laissée libre par les obligations communes et réciproques des hommes. La société ne doit pas intervenir dans la sphère individuelle, et l'homme ne peut valablement renoncer à ses droits ; une décision de ce genre, même unanime, serait nulle ; la majorité ne réglant que les intérêts collectifs des citoyens ne sera nullement oppressive.

Historiquement, les majorités sont loin d'avoir ainsi respecté le droit personnel ; chaque parti s'efforce de gagner la majorité

(1) Cf. J.-J. Rousseau, *Contrat social.* (L. IV, ch. I et II).

(2) Cf. Clémenceau, *Le grand Pan* (*Un ennemi du peuple*) où le fait de guerre est reconnu comme fondement du droit des majorités.

pour gouverner en vue de ses propres intérêts et cette théorie des majorités, bien que théorie d'état de guerre est encore un idéal comparé aux faits. Les relations politiques réelles forment un écart avec cette convention, qui elle-même en fait déjà un, avec la morale pure. Il faut cependant accepter les majorités telles qu'elles sont et soumettre la légalité à la casuistique. Les majorités ne sont pas infaillibles, mais leur action est indispensable au mouvement de l'humanité : le progrès n'étant que le passage d'une erreur à une autre, moindre, c'est la minorité qui le suscite, et la majorité qui l'accomplit.

Le vice de tout système de délégation dans une société très divisée est que des hommes intransigeants peuvent être envoyés aux assemblées législatives et que nulle fusion des opinions n'est entièrement possible ; aussi Renouvier ne recherche-t-il pas le moyen d'assurer la représentation des minorités. Une opinion forte trouvera toujours moyen de se faire jour dans l'esprit d'un mandataire, même non élu par ses partisans ; quant aux opinions faibles, elles ne peuvent prétendre jouer un rôle politique, elles ne feraient qu'augmenter la confusion des assemblées ; qu'elles travaillent d'abord à se rendre fortes. Un système de représentation des minorités bien appliqué ne produirait qu'une assemblée anarchique, incapable de rien décider, et livrée aux entreprises d'un tyran ; c'est qu'au lieu de représenter les hommes dans ce qui les unit, elle les représenterait dans ce qui les divise L'essentiel est de choisir des représentants compétents et animés de l'esprit de justice. Le scrutin uninominal y pourvoit mieux que tout autre.

III. *Le pouvoir exécutif. L'administration.*

L'exécutif est usurpateur de sa nature, aussi doit-on s'attacher à en éclairer la notion le plus exactement possible. L'administration ne doit avoir pour fonction que d'exécuter un ensemble de

prescriptions légales ; elle implique une loi antérieure et ne peut la suppléer ; elle devra même, pour certains cas particuliers, demander tout spécialement au législateur les éléments des décisions à prendre, bien que la loi n'ait pour fonction que de poser des règles générales. L'administration des lois comprend un certain droit de contrainte exercé par des individus désignés. L'administration est l'ensemble des institutions destinées à servir les membres de la nation dans leurs relations sociales ; administrer c'est servir. Il faudra nécessairement plusieurs degrés dans cette institution, mais toutes les fonctions doivent émaner du peuple et rester sous sa surveillance ; c'est ce qui rendra nécessaire l'organisation communale que nous décrirons tout à l'heure. Les agents administratifs doivent avoir la plus large indépendance ; leurs actes, en revanche, doivent s'accomplir avec la publicité la plus entière ; la dénonciation des illégalités est un devoir, et les voies de recours, nombreuses contre elles, une exigence de la justice. Le droit exécutif, bien qu'il appartienne à tous, doit forcément se déléguer, et l'élection est le mode normal qui s'impose. Dès l'instant qu'une société a des mandataires, il lui faut des garanties contre eux, car c'est un fait général et constant que « le droit devenu un pouvoir ne se maintient pas sans peine dans les limites du droit ». Quand l'administration est centralisée, ses chefs tendent à se considérer comme la société même, à s'en séparer pour exercer sur elle une puissance externe. Il faut que l'action administrative ne s'exerce que là où l'initiative individuelle est impossible, qu'elle soit rigoureusement définie, spécialisée. Pour parer à l'usurpation tyrannique, il est nécessaire de diviser les rôles, d'opposer les pouvoirs et de réduire la durée des mandats.

Le pouvoir exécutif devient forcément plus ou moins arbitraire ; il n'est qu'une institution de guerre et n'est respectable qu'autant qu'il s'efforce de préparer la paix ; il n'est qu'un compromis

entre le fait de l'hétéronomie et l'idéal de l'autonomie, et le vrai moyen de le perfectionner serait le respect assuré des lois chez tous. L'acquisition des garanties contre le pouvoir ne peut être que lente et leur antécédent nécessaire est une éducation des mœurs. L'autonomie des individus pourrait se réaliser si tous — et surtout les dirigeants — appliquaient leur volonté à observer non seulement la justice politique, mais aussi la justice sociale, à l'intérieur comme avec l'étranger. Sinon les passions prennent le dessus ; le peuple est amené à remettre son sort aux mains d'un seul ; il croira, perdant le respect du devoir au bénéfice de ses intérêts, voir ses droits augmentés par ce fait que chaque parti verra ses adversaires abaissés. La société sera divisée en sujets et souverains ; parfois même il n'y aura qu'un souverain, un de ces *messies temporels* qui fascinent le peuple, « qui n'aiment et n'estiment qu'eux-mêmes et sont possédés de la manie de pétrir en grand et à leur guise le limon humain qui se laisse faire, sans autre mobile que la satisfaction même de ce goût : c'est ce qui les distingue du vulgaire des scélérats (1) ». La société idéale, serait, à l'inverse, celle où l'exécution des lois serait constamment légale, où toutes les classes se rendraient dignes de faire ou de servir la loi sans acclamer de chef, ni de tyran. Entre cette société idéale et la complète hétéronomie, il y a la société réelle où le fait et le droit se mêlent. C'est pour elle que Renouvier a posé des principes généraux en matière de droit exécutif et qu'il va les préciser en tâchant de décrire des institutions nouvelles qui leur seraient conformes.

Sur cette matière, ses idées ont peu varié depuis le *Gouvernement direct;* à vingt ans d'intervalle, il trouve les mêmes abus auxquels il peut adresser les mêmes critiques et qu'il peut se proposer de réformer où de dissiper par les mêmes moyens.

(1) *Science de la Morale,* II, p. 335. Il y a, à cet endroit, sur les tyrans et usurpateurs des phrases cinglantes et courageuses, puisqu'elles étaient écrites sous l'Empire.

En 1852 comme en 1872, l'administration n'est pas organisée, en France. Les communes ne s'administrent pas elles-mêmes; les préfets ignorent les besoins et n'agissent que selon les vues du pouvoir central ; la vie sociale est concentrée dans la capitale et déserte le reste du pays. Pas plus que la commune, le canton, ni l'arrondissement ne sont administrés et n'ont de lien avec le reste de la nation ; le département n'a que l'apparence de la liberté avec le conseil général, mais, en fait, il est dirigé par voie d'autorité ; de plus c'est une unité trop grande pour l'administration décentralisée, et l'action du préfet trop lointaine pour être directe est obscurcie par la « paperasse» où elle s'agite. Les grandes institutions nationales sont tout aussi criticables. L'enseignement, rudimentaire pour le peuple, ne comportant aucune éducation démocratique, ne sait que créer des parasites dans ses établissements secondaires ; l'armée, odieux instrument d'oppression, mal recrutée (1), n'est que le piédestal d'une caste ; la justice organisée dans l'intérêt d'une classe, dans un esprit retardataire; les finances combinées pour l'exploitation plus que pour le service du contribuable. Enfin toutes contribuant à diviser la nation en deux classes, l'une qui paie, l'autre qui gouverne et profite des revenus publics, une féodalité financière vivant sur la misère des masses.

Quant aux fonctions, nécessitées par toute cette machine administrative, c'est la faveur qui les accorde, d'où le discrédit où est tombée l'autorité publique ; il faudrait cesser de les multiplier arbitrairement et réformer le mauvais esprit des fonctionnaires qui les traitent comme leur propriété. L'Etat n'apparaît pas comme une gérance rationnelle des intérêts généraux, mais comme « un vaste système de positions acquises dont la conser-

(1) Ces critiques datent de 1851 et de la période de 1872 à 1889 ; elles sont justifiées car les lois sur le recrutement de 1832, 1872 consacraient des inégalités et engendraient des abus.

vation et le développement sont l'unique objet de tous les prestiges qu'on met en œuvre et de toutes les forces qu'on organise (1) ». Le peuple sent que la bourgeoisie l'exploite, et ne fait quelque chose pour lui qu'à son corps défendant.

Ces critiques, fort justes, ont été souvent reprises par tous ceux qu'écœurent le gaspillage administratif, la corruption et l'avidité qui semblent diriger la compétition et la distribution des emplois (2) ; aussi faut-il croire qu'elles sont encore aujourd'hui bien fondées ; mais il n'y a pas lieu d'être découragé puisque les plus louables efforts sont tentés actuellement pour créer un « statut des fonctionnaires ».

Le *Gouvernement direct* proposait tout un ensemble de mesures destinées à transformer toute l'administration centrale et communale ; inspirées par une vue très réaliste des faits et par un sentiment très net de l'idéal démocratique, elles n'ont jamais été désavouées par Renouvier ; bien plus, il les reprend souvent dans la *Critique philosophique,* tandis qu'il y abandonne entièrement les idées sur le pouvoir législatif qu'il proposait en 1851. En voici le tableau.

L'action sociale doit se faire par l'Etat et par la commune; il n'est pas besoin d'intermédiaires entre eux, car ils ne pourraient que nuire à un système démocratique ; l'unité, la centralisation nationale est satisfaite par l'Etat; la vie sociale élémentaire libre et autonome, se réalise dans la commune. L'assemblée nationale, élue comme nous l'avons dit, est chargée à la fois de l'exécution et de la préparation des lois ; elle va remplir le rôle aujourd'hui dévolu aux différents ministères, par le moyen de comités pris dans son sein. Ces comités délibèrent publiquement, ce qui les obligera à travailler et à n'agir qu'avec loyauté ; le travail admi-

(1) *Critique philosophique,* 72, I, 119.

(2) Cf. Demolins, *Les Français d'aujourd'hui,* et plus récemment : M. Leroy, *Les transformations de la puissance publique.*

nistratif sera la principale affaire des députés, les débats parlementaires devant être très réduits. Les comités auront sous leurs ordres un personnel d'expéditionnaires qui remplacera toute cette « féodalité de l'écritoire », véritable plaie du pays et qui pullule dans les ministères, tandis que les comités eux-mêmes feront disparaître ces « maires du palais » que sont les ministres, inutiles dans leur département et sans cesse occupés de se défendre contre les intrigues et les attaques politiques. Renouvier prévoyait la formation de dix-huit comités dont l'énumération serait fastidieuse, et qui devaient se partager la besogne actuellement accomplie — ou assumée — par les divers ministères, le Conseil d'Etat, etc., et subvenir en outre à celle qu'exigeaient les nouvelles institutions sociales prévues dans le projet. Il ne se bornait pas à énumérer leurs attributions, mais traçait les principes de leur organisation, de leur action même, en particulier dans les paragraphes consacrés aux colonies, à la guerre, au commerce. Ainsi l'assemblée entière est utilisée pour l'administration, ce qui permet à toutes les compétences de se rendre utiles, alors qu'aujourd'hui (en 1851), tous les députés, même intelligents et compétents, ne peuvent que se livrer à l'intrigue, et n'ont aucune influence s'ils ne sont ni orateurs, ni agitateurs. Ce système d'administration centrale paraissait à Renouvier le seul vraiment républicain, le seul devant rendre la démocratie « inébranlable comme une loi de la nature » et faire de sa devise rédemptrice « non plus seulement une vérité philosophique, mais une réalité sociale » (1).

C'était là un plan assurément original ; tout aussi original et beaucoup plus pratique était celui de l'organisation communale auquel nous arrivons (2).

L'étendue de la commune doit être assez réduite pour que

(1) *Gouvernement direct*, p. 359-60.

(2) Cf. *Gouvernement direct* et *Critique philosophique* (passim et spécialement, 75, I).

les citoyens puissent aisément combiner leur action sociale et être en communication continuelle les uns avec les autres — assez grande pour permettre l'élévation des intérêts sociaux et le déploiement des organes administratifs. Renouvier fixe le canton actuel comme unité type de la commune ; les communes actuelles deviennent des sections de commune. Il justifie ce choix en recourant aux faits, et en montrant que le territoire, la population des cantons leur constituait une véritable unité ; la pratique indiquerait les remaniements à faire. Dans chaque commune actuelle subsisterait un *conseil de famille* qui remplirait certaines fonctions municipales, mais les intérêts des sections seraient administrés collectivement par le conseil communal. Ce conseil serait élu annuellement au suffrage universel, il serait chargé de l'administration, car ici la délégation est meilleure et plus conforme à la nature des choses que l'exercice direct. Cette assemblée surveillera les dépenses, les travaux et les fonctionnaires communaux ; proposera le budget aux citoyens et répartira les contributions selon les règles de la loi organique (1) ; elle nomme le fonctionnaires, ce qui est préférable à l'élection populaire directe à cause de la difficulté du choix à faire, de la compétence à reconnaître, mais surtout parce qu'un fonctionnaire ainsi nommé est moins incité aux abus de pouvoir, plus accessible aux sanctions que l'élu du suffrage populaire.

L'autorité centrale est représentée dans la commune par le préfet, qui surveille l'exécution des lois nationales et la conformité de l'administration pratique avec ses règlements constitutifs ; il peut suspendre les résolutions communales comme contraires aux lois et les déférer à l'assemblée nationale, car les communes ne sont pas des fédérations. En outre le préfet peut recevoir des communes telles fonctions dont elles voudront l'investir.

(1) V. § précédent.

L'organisation des communes-villes appelle quelques précisions spéciales. En attendant que ces grandes agglomérations, insalubres et monstrueuses, soient disséminées par une répartition plus égale des travailleurs et des penseurs sur le sol national où ils trouveraient des conditions de vie plus normales d'esprit et de santé, il faut les organiser, puisqu'elles existent. Les principes restent les mêmes que pour la commune-canton, mais leur appropriation varie. Paris, tout d'abord ; il ne saurait être une juxtaposition de communes distinctes ; les intérêts y sont trop mêlés, en outre la pénétration d'idées et de sentiments y est trop naturelle, la centralisation trop facile pour qu'on essaie d'y créer un fractionnement artificiel. Paris ne sera donc qu'une commune ; il y aura une assemblée élue par les sections, simples divisions administratives, qui représentera les intérêts généraux de la commune. Selon leur nature, les fonctions qui exigeront le fractionnement ou la centralisation, seront exécutées dans les sections ou rattachées au centre. Les autres grandes villes s'organiseront sur le même plan.

Des institutions nouvelles étaient prévues, dans le *Gouvernement direct,* pour vivifier les organes nouveaux; nouvelles, mais cependant tirées de l'ancienne société dont l'Etat les impliquait. Ainsi la statistique éparse et sans but unique dans des institutions comme le cadastre, le recensement, l'état civil, les enquêtes, rapports qui ne font que rassembler des documents souvent fantaisistes et jamais concordants, serait créée selon un plan raisonné. Renouvier voulait un bilan toujours ouvert, des comptes toujours à jour révélant l'état de la France, ses ressources, ses besoins, l'état de la production et de la consommation, la situation climatérique agricole, sanitaire, morale. La statistique, impossible avec une administration centrale, paperassière, routinière et indifférente, devient facile avec l'organisation communale nouvelle, et sera bien faite par des gens qui en sentiront l'intérêt immédiat.

Les institutions communales telles que les banques, assurances (1), etc., en faciliteraient le mécanisme ; les fonctionnaires en coordonneraient les résultats que le préfet rattacherait aux vues synthétiques de l'Etat. La publicité, âme de toute administration républicaine, est minutieusement organisée dans le *Gouvernement direct.* Dans chaque canton, un journal officiel met en rapport les citoyens, les cantons entre eux et tous avec la nation. Cet organe de relation renseigne sur tout ce qui touche à la vie publique, politique et économique : délibération des assemblées, règlements, mouvement des banques, assurances, contributions, de la statistique. Il insère les actes publics ou privés ; les circulaires administratives ; il remplace les huissiers et avoués pour la signification des actes. Bref (2) la publicité s'introduit partout et Renouvier y voit un excellent moyen de moraliser la vie publique et privée ; le mal ne s'épanouit que dans l'ombre et c'est en faisant le jour sur les mœurs de notre vieille société qu'on en détruira les vices. « Le régime de la publicité amènera forcément le règne de la bonne foi. » Nous en tombons d'accord, mais nous croyons que c'est justement à cause de cela qu'il ne pourrait s'établir sans résistances, surtout dans de petits centres, comme la commune canton où l'on prend autant de peine à cacher sa vie privée propre qu'à observer incessamment — et pas toujours avec bienveillance — celle des autres.

Dans tout le tableau qu'il fait des institutions nouvelles de l'Etat, Renouvier a le souci continuel de ne rien brusquer, de faire sortir le régime nouveau de l'ancien ; il cherche toujours à déterminer les origines des institutions qu'il veut abolir, garder

(1) Nous examinerons ces institutions dans le chapitre suivant. La statistique avait, dit le projet de *Gouvernement direct,* un but surtout économique.

(2) Impossible de le suivre dans tous les détails qu'il donne : il va même jusqu'à indiquer comment le journal sera composé, répertorié, rédigé et administré.

ou transformer dans sa République ; la plupart, héritage d'un passé autoritaire ou aristocratique, sont condamnées au nom de la démocratie. Mais surtout il insiste — et c'est par là qu'on reconnaît son empreinte dans le *Gouvernement direct* — sur l'union intime qui lie la morale et la transformation sociale. On ne peut songer à accomplir l'une sans se soumettre à l'autre. Vouloir créer des mœurs nouvelles par des institutions meilleures c'est faire un cercle vicieux et désirer l'utopie.

Le principe fondamental de toute l'organisation que nous venons de décrire, c'est la décentralisation. C'est par elle « que nous pouvons échapper à la double tradition despotique et jacobine qui réunit l'ancien régime et la révolution dans un même principe et cause de misère morale et de ruine ». Ce problème est le point de rencontre des questions sociales et politiques ; la question de l'organisation du travail est liée à celle de l'organisation communale. La fondation de la commune qui doit être l'unité politique et l'élément intégrant d'une nation bien constituée, est le grand problème de la constitution rationnelle des sociétés modernes. « Le mot commune désigne à la fois l'autonomie et l'association, le gouvernement des citoyens par eux-mêmes et la gestion des intérêts collectifs dans un groupe politique d'étendue convenable (1) ». Un peuple qui veut être réellement libre ne décentralisera jamais assez ; là réside la vraie application de l'idée démocratique, seule elle permet le libre concours de tous les citoyens à la place de la bureaucratie, seule elle fait, comme il convient, de la souveraineté du peuple le but de toutes les fonctions sociales. La question est donc de savoir si les Français, peuple d'employés et d'administrés peuvent et veulent devenir des citoyens autonomes (2).

Le *Gouvernement direct* leur en montrait les moyens. A l'épo-

(1) *Critique philosophique*, 75, I, 225 sqq.

(2) *Critique philosophique*, 72, I, 326 sqq et II.

que où Renouvier l'écrit, la décentralisation était le vœu de tous les républicains, fatigués du gouvernement centralisateur imposé à la France depuis Napoléon, dont après un siècle nous ne pouvons pas encore nous délivrer. Renouvier ne cherche pas, comme un Bakounine, à faire de la décentralisation politique, il conçoit la République, comme une et indivisible et le répète souvent, mais il préconise une large décentralisation intellectuelle et administrative ; il croit bonne à tous égards l'autonomie locale ; l'attraction urbaine, flétrie déjà par Rousseau et si bien vue par le poète Verhæren (1), lui semble condamnable. L'autonomie qu'il accorde à ses communes est peut-être même un peu excessive ; n'est-il pas à craindre par exemple qu'elles ne gèrent pas leurs finances avec toute la prudence désirable ; que de villes, actuellement, s'endetteraient si la loi n'y mettait obsacle ! Un décentralisateur contemporain, dont les vues sur ce point ont de très grandes ressemblances avec celles de Renouvier, M. Faguet, limite la décentralisation aux questions qui n'engagent pas le budget : « l'argent, dit-il, n'est pas local ; il est la réserve commune de la nation tout entière » (2).

La décentralisation a le grand mérite d'habituer le citoyen à la responsabilité personnelle, de l'obliger à faire ses affaires lui-même, à prendre conscience de sa force et de son devoir social. La vie publique est surtout nécessaire chez les peuples avancés qui n'ont plus la foi comme lien social. Or vie publique et centralisation sont en raison inverse l'une de l'autre ; la centralisation est envahissante, on s'habitue à lui laisser tout faire, elle

(1) Rousseau appelle les villes des gouffres de l'espèce humaine ». Em. Verhæren, *Les villes tentaculaires* :

La plaine est morne et lasse et ne se défend plus ;
La plaine est morne et morte — et la ville la mange... etc...

(2) Em. Faguet, *Questions politiques*, p. 52. Dans ce livre, l'auteur propose le canton comme unité de commune, mais il en repousse le groupement que Renouvier admet. Cf. Deschanel, *La décentralisation*.

engourdit le peuple, le rend incapable d'efforts réfléchis et continus et le laisse tout juste apte à des sursauts généreux ou féroces selon le moment ; on le voit sans cesse osciller, selon le mot de Tocqueville, entre la servitude et la licence. Renouvier ne pouvait être partisan de la centralisation, lui, l'adversaire acharné du réalisme bio-social où elle trouve tous ses étais. La politique est une science morale et non biologique ; son but doit être le libre essor des volontés, l'autonomie des groupes locaux. La conception décentralisatrice de Renouvier, tout en étant assez étendue est très modérée ; il admet bien le groupement administratif et volontaire de plusieurs cantons, mais il n'est pas tombé dans l'erreur — où s'obstinent les régionalistes d'aujourd'hui — de vouloir conférer l'autonomie à ces groupes. De plus il pense que la décentralisation — comme toute réforme sérieuse — a besoin pour s'accomplir d'être précédée par un grand désir d'initiative individuelle. C'est l'association de gens de bien, d'hommes résolus à appliquer la justice entre eux et à la répandre, qu'il voit la condition de tout progrès social (1). Mais nous aurons l'occasion d'y revenir.

IV. *Le pouvoir judiciaire. Le droit pénal.*

Avant d'examiner les critiques adressées par Renouvier à l'organisation judiciaire moderne, et les réformes qu'il propose — critiques et réformes qui changent à peine dans ses divers ouvrages — il faut approfondir avec lui la nature du pouvoir judiciaire dans sa matière et dans sa forme. « Un droit mutuel de jugement des hommes les uns sur les autres est inhérent à une société quelconque à cause de la raison commune à tous, de la faillibilité

(1) De même M. Faguet (*op. cit.*), parle de « Fédérations de volontés » qui sont fort semblables aux associations de justes tant réclamées par Renouvier, dans tous ses ouvrages, depuis *Science de la Morale.*

propre de chacun et de la nécessité de s'examiner ensemble ainsi qu'isolément sur le choix des fins convenables et sur la fidélité à les poursuivre par les moyens qu'autorise la loi dont on convient (1). » Dans le pur état de paix, le jugement serait continuel et systématique ; dans l'état de guerre, les jugements sont accidentels, moins réciproques ; il s'accompagnent de contrainte et tendent à obtenir les actes jugés nécessaires aux fins communes quand l'individu ne les accomplit pas spontanément, ou à réprimer les actes des uns, qui mettent en jeu le droit de défense des autres.

Le droit de juger est donc fondé sur le droit de défense ; il doit être limité par lui ; l'acte enjoint ou interdit par jugement doit être uniquement de nature à intéresser la défense d'une personne ou de toutes ensemble ; un jugement qui voudrait contraindre aux actes conformes au bien universellement parlant, sortirait des limites du droit empirique et serait attentatoire à la conscience. Le pouvoir de juger est limité encore par l'existence de la loi, c'est-à-dire par un contrat social avoué ou tacite qui soit la garantie de chacun contre tous ; il doit se borner à appliquer cette loi, sans l'examiner ni la suppléer. La loi règle la forme des jugements, la nomination et les pouvoirs des juges.

La matière des jugements est politique, civile ou pénale ; ils assurent donc soit l'accomplissement des obligations réciproques, contractées par les membres de la société, soit la rectification des engagements ou des faits particuliers qui violeraient quelques-uns des droits fondamentaux des intéressés ou de la société ; la société conserve tout ce qu'elle peut des volontés des parties, mais elle leur impose un devoir supérieur et invoque le respect du droit dont elle a la garde.

Dans la société réelle, bien que ces principes soient connus et reconnus, ils ne sont jamais entièrement respectés. L'organisation

(1) *Science de la Morale,* II, 251.

de la justice, de ses tribunaux, de sa procédure, de ses lois et de ses peines appelle des réformes et des critiques ; Renouvier trouve des critiques fort justes, et demande des réformes utiles dont quelques-unes ont été réalisées et dont beaucoup d'autres ne le sont pas encore. Dans le *Manuel* et dans le *Gouvernement direct*, il réclame l'assistance judiciaire (1), la réforme de la procédure et la suppression des frais qu'elle entraîne, la simplification des codes et la création du jury civil. Le pouvoir judiciaire, tel qu'il existe, n'est pas conforme à l'esprit démocratique. Le peuple qui fait la loi, devrait juger lui-même d'après elle. Le jury — et l'élection des juges — nécessaires pour que l'égalité des droits soit garantie, sont à perfectionner ou à établir ; le jury n'existe que tronqué et subordonné à la magistrature qui n'émane pas du peuple mais lui est imposée, qui ne représente pas la conscience sociale mais ne fait qu'inspirer la crainte d'une force externe. Il faudrait étendre le jury aux affaires civiles. Dans toute cause, il y a des questions de fait pour lesquelles il est compétent ; les questions de droit seraient réservées à des juges professionnels.

Ces juges devraient être recrutés non par autorité du pouvoir exécutif, mais par l'élection ; c'est le seul moyen d'en faire les pairs des justiciables, et d'empêcher qu'ils ne forment une caste et même un pouvoir à part dans la société toujours opposée aux tendances démocratiques ; la réforme serait utile surtout dans les procès politiques. L'avancement des juges a besoin aussi d'être réglé soigneusement pour que toute faveur en soit exclue. Dans le *Gouvernement direct*, Renouvier propose une organisation des tribunaux qui rappelle en bien des points les projets présentés par les différents comités de Constitution à l'Assemblée nationale de

(1) On ne commença à l'organiser que le 22 janvier 1851. La réforme de la procédure, récemment étudiée encore par M. Henry Bréal n'est que timidement commencée. Les codes se compliquent ; quant au jury civil, l'idée en est abandonnée — en France du moins.

1789-90. Sans entrer dans tous les détails qu'il règle, énonçons quelques traits distinctifs de son plan d'organisation. Un tribunal de trois juges par commune nommés par l'assemblée communale et non hiérarchisés ; plus de juridiction d'exception ni même de juridictions échelonnées, car Renouvier condamne le principe de l'appel : si l'appel est nécessaire, pourquoi n'est-il que facultatif? si les tribunaux de première instance jugent aussi bien que ceux d'appel, pourquoi leur préférer la justice de ces derniers? et s'ils jugent plus mal, pouquoi les conserver? Quand la justice sera rendue par le peuple, l'appel deviendra inutile. Pour les affaires criminelles, le projet du *Gouvernement direct* prévoyait un jury d'accusation chargé de l'instruction et un tribunal criminel régional qui n'était pas nécessairement celui du lieu du délit. La Cour de cassation était conservée et ses membres nommés par les Assemblées primaires.

Les auxiliaires de la justice disparaissaient dans la réforme. Le ministère public, d'abord, organe de la vindicte et non de la justice sociale est supprimé ; les avocats, que son existence rendait nécessaires, disparaissent avec lui, et la justice ne peut qu'y gagner ; les notaires, « exploiteurs patentés » à qui l'on paie lourdement le droit à l'existence sociale seront remplacés par des fonctionnaires, rédacteurs des contrats ; ces contrats seront libres de frais, et le *Journal officiel* leur donnera l'authenticité et la publicité. Les avoués, huissiers et autres auxiliaires qui vivent de l'exploitation des justiciables et se font grassement payer un travail inutile seront remplacés par le journal et par les juges eux-mêmes (1).

(1) Le projet s'occupait aussi de réorganiser la police, cet accessoire de la justice. Renouvier condamnait la pratique policière « qui cherche à prévenir les crimes par l'arbitraire », qui ne sert qu'à avilir le vice même, oppose le mal au mal et ne peut produire le bien. Le mépris qu'elle inspire prouve son ignominie. Aux vices des mœurs la police ne fait qu'en ajouter un autre : l'hypocrisie ; la police doit êre supprimée : elle vit de secret tandis que la République vit de publicité et c'en est là le seul régime

Toutes ces réformes, intéressantes en elles-mêmes, et fort désirables ne semblent cependant pas actuellement réalisables ; la réorganisation judiciaire, la plus délicate peut-être de toutes les œuvres sociales et à laquelle échouent tant de projets pourtant bien inspirés, ne pourrait que suivre une réforme du droit politique et économique. L'essentiel est d'introduire dans les relations sociales plus de justice qu'elles n'en révèlent aujourd'hui ; ce sera le seul moyen de rendre les procès moins abondants et par là, l'organisation judiciaire plus simple.

En droit pénal, tout d'abord, Renouvier repousse le système préventif comme étant exactement l'opposé de la notion morale de jugement. La prévention est, en effet, un jugement anticipé, plus ou moins probable, qui intervient en vue d'actes futurs ; or elle ne peut avoir place qu'entre la probabilité de faits *accomplis* et leur preuve, elle doit être très courte et ne rien entraîner d'irréparable contre le prévenu. La prévention parfaite supposerait une intelligence infaillible, qui après avoir prévu les actes serait assez forte pour les empêcher ; au contraire de la loi qui prescrit pour des cas généraux, la prévention devrait viser les cas particuliers : ce serait une sorte de loi vivante, de providence sociale chargée d'étouffer avant l'acte les intentions ou sentiments dangereux. A l'ordinaire la prévention est moins rigoureuse ;

préventif. Quant à la police politique, « cette infamie des infamies », il faut l'abolir. C'est là le vœu de tous les opposants, mais quand, arrivés au pouvoir ils pourraient le réaliser, ils n'ont garde de le faire, trouvant dans la police, un moyen trop facile de gouvernement. Renouvier voulait borner l'œuvre de la police à une simple surveillance des délinquants ; il ne lui confiait que la répression des contraventions et prenait des mesures pour que son fonctionnement, son recrutement fussent purgés de tout arbitraire et, autant que possible, moralisés. Les idées qu'il exprime, en termes impitoyables sur la police, ne devaient pas changer au cours du deuxième Empire, dont les mœurs policières n'auraient pu, au contraire, que les lui confirmer. Le plus mauvais des régimes préventifs existait alors, notamment en matière de presse (journaux et brochures).

on la justifie en disant qu'il vaut mieux prévenir que réprimer, mais on pousse toujours trop loin ce principe, et pour s'opposer à un seul acte mauvais, on vise mille personne et on finit par supprimer l'usage des plus utiles libertés. La forme la plus méprisable de la prévention est la police qui constitue « un outrage à la loi morale »..., la forme la plus corruptrice de la raison d'Etat..., justifiant des moyens honteux pour des fins souvent inavouables... ; la guerre interne dans une société s'y déploie dans toute sa bassesse et dans son horreur » (1). Les principes de liberté exigent qu'on laisse les mœurs se gouverner par les mœurs.

Le droit pénal comporte l'examen de la notion de peine en générale et celui des principales pénalités : mort et prison. Dans ses premières œuvres, Renouvier donne à la peine un double but : punition et amélioration du coupable (2) ; dans la *Science de la Morale,* il ne fonde le droit de punir de la société que sur le droit de défense et il exclut de la peine toute idée expiatoire ou moralisante. La peine peut se définir : le mal imposé par contrainte ou besoin à un homme par d'autres personnes à raison d'un acte injuste qui lui est imputé. A strictement parler toute restriction légale aux actes de l'individu serait une peine, mais en réalité il n'y a punition que lorsqu'il s'agit, après un acte injuste, non seulement de redresser l'agent, mais de *réprimer* l'acte et d'exiger des *réparations.* Le droit de défense entraîne celui de priver, pendant un certain temps l'agent coupable de sa liberté, et la réparation comporte des pertes, privations et afflictions quelconques pour le condamné.

On fait souvent entrer dans l'idée de peine, la quantité de mal qu'on ajoute, de propos délibéré, à celle qu'on estimerait nécessaire à la répression et à la réparation, en se fondant pour cela sur le double désir de faire expier la faute au coupable et d'intimi-

(1) *Science de la Morale,* ch. xc.

(2) *Manuel,* p. 291 sqq.

der les autres ; dans l'état de guerre il est vrai que souvent la peine sert d'exemple et que la crainte est un mobile d'action, ou plutôt d'abstention. Mais vouloir ériger ce fait en théorie est chose monstrueuse ; la peine ne doit pas être appliquée au-delà du nécessaire sinon la personne cesse d'être traitée comme une fin et devient l'instrument du prétendu bien des autres ; prétendu, car c'est démoraliser le monde que de pratiquer sciemment l'injustice sous prétexte de faire des justes.

La doctrine de l'expiation ne vaut pas mieux : elle veut que le coupable, indépendamment de son renoncement au mal et à ses fruits, subisse *en outre* un mal particulier estimé compensatoire de celui dont il est coupable. Mais la peine répressive et réparative épuise à elle seule le contenu de l'idée d'expiation, sinon où faudrait-il s'arrêter dans le supplément de peine expiatoire ? La seule expiation est celle que le coupable subit par le fait de la réparation qui l'oblige à condamner en lui le vice et le mal et qui vraiment prépare un bien futur (1). Enfin l'idée de peine, toujours liée, dans la conscience publique à la réprobation du criminel subsiste. Tout autre mode d'expiation, externe, n'est que barbarie. La morale interdit de rendre le mal pour le mal et le droit de défense ne le comporte pas, mais on peut prolonger la durée de la peine tant que la liberté d'un condamné est jugée incompatible avec la liberté d'autrui. En résumé, toute notion de peine se tire des idées de répression, de réparation et de défense.

Si la peine est acceptée comme bonne par le coupable, elle tend à l'améliorer ; de plus, il est certain que le plus souvent, la douleur élève les âmes à la bonté ; il faut donc se demander si la justice pose l'amélioration du coupable comme une fin de la

(1) « L'idé morale de la punition n'est autre chose que l'affirmation de cette vérité : que le mal moral engendre le mal et se guérit en prenant conscience de sa nature en son origine et dans ses effets. » (*Personnalisme*, p. 212.) La peine, mal créé volontairement, a pour effet d'instruire l'homme de la nature du mal.

peine. En elles-mêmes les peines ne contiennent rien de moralisant, et la fin moralisante se confond avec les fins de répression et de réparation et s'épuise en elles. Si, en général, la société a mission de travailler au relèvement moral des délinquants, juridiquement, elle n'a pas à s'en occuper. Le redressement des actes seul et non celui des sentiments resssortit à la justice pénale. De plus vouloir moraliser les personnes par contrainte est immoral ; cette doctrine confond les idées de morale et de force, de devoir et de défense, de fait et de guerre ; elle tend à traiter la personne comme un moyen. Enfin elle est irréalisable parce qu'il n'y a aucune peine qui ne soit contraignante, c'est-à-dire qui ne détruise l'autonomie et ne se substitue à la bonne volonté de celui qui la subit. Aucun argument ne peut en justifier l'emploi « en tant que moralisant pour celui qui les subit, si ce n'est qu'on admette et un droit de faire naître le mal en vue du bien comme fin, et le pouvoir effectif de faire naître la bonne volonté dans l'homme en même temps qu'on paralyse l'action de la bonne volonté (1) ».

Cette réfutation s'applique également à la doctrine qui fait de tout criminel un insensé, un malade à soigner et non un coupable à punir. Dans cette théorie il n'existe pas de responsabilité proprement dite des agents puisque l'agent cesse d'être tenu pour moral dès qu'il n'est plus impeccable. Elle remplace le droit de défense par des mesures de prudence que les bien portants prennent contre les malades, mis ainsi hors la loi commune du respect et jugés non par des égaux, mais sans garanties par des médecins investis du droit de les guérir malgré eux. Toute la direction sociale est conçue ici comme « passant aux mains des hommes qui se disent raisonnables pour aviser à la conduite de ceux prévenus de déraison ». La psychologie expérimentale sur laquelle se fonde cette doctrine est une science encore en formation ; elle ne nous dit pas jusqu'à quel point les actes d'un fou sont inno-

(1) *Science de la Morale,* II, 289.

cents. Renouvier admet la responsabilité en règle générale, et l'irresponsabilité éventuelle ; sa théorie pénale est aussi humanitaire que celle des aliénistes, et de plus elle maintient toujours la notion du respect de la personne ; enfin même elle pense que le fait de témoigner aux coupables une opinion sérieuse de leur personne, de supposer la responsabilité chez eux peut les rendre à la conscience d'eux-mêmes et au sentiment de leur responsabilité.

La limitation et la détermination des peines résultent donc uniquement de la loi morale et du droit de défense. Réprimer c'est arrêter le mal dans son progrès, non dans son principe ; le seul moyen répressif, c'est la prison. La loi du talion qui prétend y ajouter est contraire non seulement à l'humanité, mais à la défense sociale ; en outre elle s'illusionne en voulant balancer le mal commis, par le mal rendu, car ces deux maux ne sont pas nécessairement substituables. Le droit de réparation (1) satisfait l'idée du talion, et il doit choisir pour cela les moyens les moins éloignés de la fin idéale de la société.

Le sentiment grossier du talion a inspiré la peine de mort (2). Il ne suffit pas pour la combattre d'invoquer les arguments sentimentaux, ni même le respect de la loi morale, parce qu'on le sent trop en désaccord avec l'état de guerre empirique. Il faut étudier la question scientifiquement, par l'observation des faits et les enseignements de la psychologie qui permettent d'apprécier l'action des motifs, lois et peines sur la mentalité et la volonté des individus. Le principal argument des partisans de la peine de mort est l'intimidation. Il est faible : la crainte de la mort n'est pas un des mobiles d'action les plus énergiques, la mort étant inévitable, et les criminels s'accoutumant à la considérer comme une sorte de risque professionnel. Le sentiment de la peur est très variable ; il est relatif à la gravité de la peine, mais le criminel ne

(1) Les criminalistes allemands l'appellent le droit restitutif.

(2) V. *Critique philosophique*, 77, t. II, plusieurs articles.

voit en général que les chances qu'il a d'échapper au châtiment et néglige les chances contraires ; relatif encore à la probabilité de réalisation de la peine, or le crime et la peine sont séparés par une foule de formalités, de procédures et leur liaison est peu rigoureuse ; la peine de mort, considérée par les jurés comme exceptionnelle, a, moins que toute autre, ce caractère de conséquence inévitable d'un crime. Elle est incertaine et de plus toujours éloignée ; or la proximité du péril accroît le sentiment de la peur. Ce sentiment varie non seulement avec les modalités de la peine, mais avec les individus. Or les sentiments qui poussent au crime, haine, vengeance ou fanatisme, font surmonter la crainte, ou même ils l'annihilent. Les mobiles intéressés, il est vrai, plus que les impulsions passionnelles permettraient la réflexion au criminel ; mais justement, s'il se détermine dans le sens où ils l'attirent, c'est que l'intimidation n'agit pas sur lui. D'autres criminels, endurcis par l'habitude, insouciants par nature, tuent pour tuer, et n'ont peur de rien : la certitude d'un bien tout proche à atteindre par le meurtre est plus décisive pour eux que la prévision d'un grand mal lointain.

Les faits s'ajoutent à cette psychologie du délinquant pour conseiller l'abandon de la peine de mort. De plus en plus on renonce à la publicité des exécutions, c'est-à-dire à l'intimidation, avec raison d'ailleurs, car ce spectacle, démoralisant, ne fait qu'exciter l'idée des représailles chez les malfaiteurs, ou la manie vaniteuse de vouloir être, à leur tour, exécutés. Enfin la peine de mort viole le respect de la vie qu'elle prétend enseigner ; la législation n'a pas à rivaliser de cruauté avec le criminel. L'intimidation, seul argument en faveur du maintien de cette peine, s'obtient mieux à l'aide d'une justice pénale distribuée régulièrement et uniformément.

Cependant, s'il paraît impossible de supprimer entièrement cette peine dans les codes, Renouvier consent qu'on la laisse subsister

pour les « crimes exceptionnellement graves » ; mais il ne définit pas ces crimes et reconnait d'ailleurs qu'un critère en cette matière est difficile à trouver ; mais il propose que l'appréciation d'exceptionnelle gravité soit laissée au jury dont on la solliciterait par une question spéciale (1) ; cela donnerait ainsi à la peine un caractère certain et impressionnant.

La peine de prison est bien conforme au droit social de défense ; la loi qui peut ne pas reconnaître la société des condamnés, a le droit de prononcer la réclusion solitaire ; le criminel ne peut imposer sa société à autrui, ni faire valoir un droit à une société quelconque, même de criminels ; le coupable léger, lui, peut répugner à la cohabitation avec des êtres corrompus. La réclusion engendre en tout cas moins de turpitudes que les sociétés de prisonniers.

La réhabilitation doit toujours pouvoir être obtenue, si la condamnation a été injuste ; l'infaillibilité pratique du juge n'étant pas nécessaire à l'ordre social, mais, au contraire, la plus belle idée qu'on puisse se faire d'un juge étant celle d'un homme qui se reconnait peccable et est toujours prêt à s'examiner lui-même pour réformer ses fautes ou ses erreurs.La réhabilitation après la peine doit, elle aussi, être possible, parce que le coupable a pu s'amender ; dès que l'amendement est constant, la réhabiltation et même la cessation de la peine s'imposent ; mais la certitude est inabordable, ici ; de plus les tribunaux ne peuvent se prononcer que sur des faits matériels, matériellement constatables, et n'ont pas qualité pour décider de la moralité d'un homme. La réhabilitation judiciaire est donc très limitée. Hors des cas où elle peut s'exercer, la vraie réhabilitation doit être demandée aux mœurs qu'il faut, tout d'abord, souhaiter plus indulgentes.

(1) Comme on le fait aujourd'hui pour les circonstances atténuantes. Cf. toute cette théorie de la peine de mort avec celle beaucoup plus dure et moins logique de Kant, *Doctrine du droit* (Barni, 192 sqq).

Toute cette philosophie du droit pénal, très étudiée chez Renouvier, s'inspire de ses principes de morale appliquée et tient compte autant du droit de défense que de la justice pure. La notion de peine y est très nettement caractérisée et se prête avec facilité aux applications pratiques de la législation criminelle.

Le problème du droit politique, examiné sous ses trois formes traditionnelles : législative, exécutive et judiciaire, il reste encore à étudier les relations que les Etats peuvent avoir entre eux, et les droits que l'individu peut avoir contre une société injuste, avant de conclure à la détermination des moyens les plus efficaces — et les plus justes — de conduire les sociétés de fait vers leur idéal de paix.

V. *Les relations internationales. La paix.*

Les principes directeurs du droit international que l'on peut soutenir dépendent tout d'abord de l'idée qu'on se fait de la nation. Aussi Renouvier va-t-il examiner cette question et repousser d'abord les doctrines erronées qui prétendent la résoudre. Il n'y a pas selon lui de nationalité naturelle : on invoque pour définir une telle nationalité la race, la langue, les mœurs et même la passion du rapprochement ; mais il n'y a dans tout cela qu'un effet des temps et des milieux et même en supposant tous ces éléments réunis on peut se demander si l'idée de nationalité serait assez forte pour constituer une nation stable et susceptible d'entrer en relations normales avec les autres. Historiquement, les nations s'expliquent par le simple fait de l'habitude ; aujourd'hui les hommes qui voudraient fonder une nation, créeraient un véritable état. L'état se constitue avec des hommes de toutes races pourvu qu'ils aient des idées communes sur les lois, c'est-à-dire sur la justice, et qu'il y ait entre eux un contrat social plus ou moins

explicite qui leur crée une patrie morale. La notion rationnelle d'état peut bien péricliter au milieu des luttes qui altèrent la vraie nature morale d'une nation, elle n'en reste pas moins la réalité dont dépendent tous les éléments de la nationalité naturelle qui, sans elle, ne peuvent former une nation, et qui ne sont pas nécessaires pour la former dès l'instant que cette notion existe.

L'idée de nationalié naturelle se rapporte éminemment aux faits sociaux involontaires, aux fonctions instinctives de l'humanité ; si elle essaie de se fonder sur le droit historique, elle s'interdit toute rigueur puisque l'histoire fait et défait les nations. En réalité, le principe des nationalités n'est souvent qu'un prétexte aux entreprises guerrières dans lesquelles il joue « le même rôle que les clairons et les tambours qui sonnent la marche et poussent en avant » (1). La notion d'état est, au contraire, le fruit de la réflexion et du vouloir ; elle est moralement supérieure en ce qu'elle fait prédominer la raison dans les relations des hommes ; c'est cette idée, c'est le libre consentement qui décident de ce qui s'établit et se conserve, engendrent les habitudes communes et forment enfin un système éthique plus réfléchi que ne le sont les passions et les aptitudes de race. Les nations qui ont vécu sous l'idée d'état sont seules des « nations éthiques, formes de l'humanité en tant qu'œuvres d'elles-mêmes ».

Ainsi l'œuvre d'une politique rationnelle sera, non de former chaque nationalité en état distinct, mais d'améliorer les états en les amenant au respect de l'autonomie de leurs sujets et de leurs autonomies réciproques. La poursuite de la liberté doit être la fin suprême et prédominante de toutes les revendications. Aucune oppression d'une nation par une autre n'est juste parce que la vraie patrie est la patrie morale ; cependant les hommes sont tous

(1) *Critique philosophique*, 72, II, 81. A l'époque où Renouvier dirige ces critiques contre la théorie des nationalistes, il lutte contre l'esprit de conquête, de violence que les désirs de revanche avaient fait naître en France, même chez des esprits habitués à une discipline rationnelle.

membres d'une patrie de fait qu'ils doivent toujours respecter dans une certaine mesure, parce qu'ils sont censés avoir adhéré à ses principes et en avoir retiré certains avantages, et cette considération doit compter dans la décision qu'ils pourraient prendre de se révolter contre l'oppression. Une dernière raison pour préférer la notion rationnelle d'état à la théorie des nationalités résulte de ce que cette dernière doctrine est plus propre à susciter la guerre qu'à l'exclure. Si elle arrivait à constituer en état distinct chaque nationalité, la paix serait rendue très difficile, à cause de l'inégalité numérique de ces groupes, et de l'opposition très accusée qui résulterait de ces concentrations accusées de mœurs très divergentes. Dès qu'on perd de vue l'idée du contrat social et que des différences ethniques sont tenues pour des raisons de ne se point associer, ces différences deviennent vite des motifs de se combattre. Enfin il faut reconnaître tout le bien qui peut résulter de la fusion de races d'aptitudes diverses, et convenir que la nature du contrat social légitime est tout entière dans le consentement et l'accord des hommes à se régir par une constitution commune qui garantit leurs libertés.

Cela étant, il faut essayer de montrer les droits et devoirs mutuels des états. Le droit international doit se ramener au droit personnel, car seule la personne est sujet de droits et de devoirs. Renouvier écarte la notion de l'Etat-personne qui l'amènerait à identifier l'unité d'un peuple avec un fait historique fatal. Il se représente l'unité sociale (1) comme constituée par un gouvernement de personnes responsables ; les relations de gouvernement à gouvernement sont donc des relations individuelles que la morale doit régenter ; mais la responsabilité des représentants ne suffit pas pour fonder le droit international ; elle doit se partager entre les citoyens et que tous possèdent toute la mesure d'action et de

(1) *Science de la Morale,* II, 430, I, 478, etc. L'Etat c'est « toute société distincte de personnes avec une représentation commune constituée ».

liberté qui leur permette de se tenir pour représentés dans toutes les actions de leur gouvernement ; sinon « ils sont traités comme instruments pour des fins qu'ils ignorent ». Le droit international doit donc avoir pour base des états libres ; s'il en est autrement dans la réalité, cela prouve simplement que, dans la réalité, ce droit manque de base. Mais dès que l'Etat libre est conçu, le droit international devient clair ; les lois de la justice y sont applicables sous la seule réserve des lois civiles et politiques propres à chaque nation, et sans autre différence que le caractère collectif des objets du droit international.

Mais il y a collectivité réelle ; les intérêts dont il s'agit sont déterminés et s'appliquent à chaque personne, bien que les décisions à leur égard ne puissent être prises qu'à la majorité. Et cette nécessité de la majorité va faire naître la question de savoir jusqu'à quel point la minorité est engagée dans les décisions prises. Renouvier n'hésite pas à interdire à l'Etat le droit d'exiger du citoyen de la minorité un acte qui dépasserait le pur consentement passif ; nul ne doit être forcé de prendre les armes et de guerroyer si sa conscience le lui défend ; un refus de servir n'est condamnable que comme infraction à la solidarité, mais nul ne peut combattre malgré lui et chacun a le devoir de s'examiner avant de se décider à le faire. C'est au nom de la morale (1) seule que Renouvier admet le refus de servir, en cas de guerre, mais les raisons qu'il donne ne sont ni moins puissantes ni moins logiques que celles tirées des considérations purement sociales, qu'on invoque aujourd'hui à l'appui de ce refus. Les Etats d'oppression prennent au contraire leurs sujets pour instruments et prétendent représenter une idée supérieure à la raison pratique personnelle, un but affranchi de toute morale ; ils sont pour les autres de perpétuelles menaces ; leurs chefs invoquent la raison d'Etat, le

(1) Au nom de la morale rationnelle, et non en celui du principe évangélique d'amour, qui inspire Tolstoï ou les Doukhobors.

salut public, mais en réalité ils ne poursuivent que la satisfaction d'un besoin ambitieux de dominer. Et l'opinion ne les méprise pas comme elle le devrait, car il y a sur ce point un pervertissement général de la conscience, même chez ceux dont cette coutume fait ses instruments — et ses victimes.

La guerre ne disparaîtrait pas nécessairement le jour où il n'y aurait que des Etats libres, mais elle serait moins probable, elle serait purement accidentelle au lieu d'être sans cesse attendue et préparée ; encore faudrait-il que les relations de justice fussent observées entre Etats. Renouvier apprécie durement les institutions militaires ; dans les Etats autoritaires, une partie des citoyens, des serfs devrait-on dire, sont employés à faire des autres des esclaves, qui sont des soldats, instruments sans pensée ni volonté. Il accepte cependant la nécesité du service militaire, et dans le *Manuel,* comme dans le *Gouvernement direct,* il critique l'organisation de l'armée en 1850 et présente un plan de réformes dont voici les lignes principales. Le devoir du citoyen de fournir le service est fondé sur la nécessité de la défense collective, mais il ne doit pas devenir un métier ; s'il le devient c'est le signe d'un état social inférieur ; le service obligatoire est conforme à la justice, mais dangereux parce qu'il propage l'esprit guerrier, cependant il est le seul acceptable dans une démocratie, à condition qu'il soit égal pour tous et de courte durée ; il importe que l'homme ne subisse pas trop longtemps la discipline militaire, véritable esclavage qui réduit la personne à l'état de chose (1). Les lois militaires françaises en vigueur en 1850 étaient souverainement injustes et lourdes pour le peuple, aussi Renouvier veut-il leur substituer une législation plus conforme à l'idée républicaine. L'inégalité en pareille matière lui apparaît « comme le plus

(1) *Critique philosophique,* I, 307. Pour la durée du service actif, le *Manuel* demandait deux ans. Il a fallu plus d'un demi-siècle pour que ce vœu fût réalisé.

abominable et le plus hypocrite des crimes », le tirage au sort et le remplacement comme des « usages honteux et barbares ». Le *Gouvernement direct* prévoit la durée du service actif et de réserve, l'instruction militaire ; il veut qu'en temps de paix l'armée soit utilisée aux travaux de la paix, aux travaux publics et qu'ainsi les soldats subviennent à leur entretien. Il est bien difficile de s'associer à un pareil vœu, car si la nation a le droit de demander à ses membres le sacrifice de plusieurs années de leur vie, ce n'est assurément pas pour les livrer à des travaux auxquels la plupart seront inaptes, mais uniquement pour les préparer à défendre, le cas échéant, l'indépendance commune. En outre, les soldats occupés aux travaux de la paix prendraient la place des ouvriers civils, et cela pourrait être la cause d'une terrible crise de chômage. Une idée plus juste, voisinant avec cette utopie, tendait à ce que l'enseignement professionnel des jeunes gens fut complété ou assuré à la caserne ; il est certain qu'il y aurait avantage à ce que la préparation à la guerre ne prît que le temps rigoureusement nécessaire, et que les journées du soldat fussent en partie consacrées à l'éducation professionnelle ; ce serait peut-être le moyen, sans qu'il soit besoin d'introduire dans la société de nouvelles contraintes, de rendre à cette éducation la vitalité qu'elle semble avoir perdue dans certains pays (1).

La contre-partie des institutions militaires, c'est la diplomatie, qui, elle aussi s'attire le mépris sévère de Renouvier. Elle ne sert qu'à présenter décemment des prétentions ou des convoitises honteuses, et n'est efficace que si elle est soutenue par l'éventualité de la guerre. Elle s'exerce aussi à l'intérieur, vis-à-vis du peuple, de la part du gouvernement qui cherche toujours à le mettre en présence du fait accompli, et ici comme là, elle n'a

(1) Dans le *Gouvernement direct*, sont réglées encore, et en détail, les questions du recrutement de l'administration, des troupes coloniales, du choix et de l'avancement des officiers, de l'utilisation en temps de paix des chevaux et attelages de troupe, etc...

pour but que de déformer les faits, d'obscurcir la vérité et elle se désintéresse de la justice.

La guerre, latente dans toutes les relations sociales, éclate parfois violemment et met aux prises les peuples. Les faits de guerre ont toujours donné lieu à la constitution de certaines règles qui forment ce qu'on appelle le *droit des gens*. Cette expression montre que toujours il a fallu tenir compte, à côté des faits, de l'existence d'un lien social entre les hommes, même quand ils sont en lutte ouverte ; le droit des gens exigeait la donnée mentale d'une morale posant des devoirs fondés sur la seule qualité d'homme, la croyance que l'exécution peut en être attendue, la foi dans une alliance, même entre ennemis, antérieure et supérieure à la guerre. La maxime traditionnellement admise par les nations qui adhèrent au droit des gens est « faire dans la paix le plus de bien, dans la guerre le moins de mal qu'il est possible, *sans nuire à nos propres intérêts* ». Pour rendre morale cette formule, il faudrait remplacer intérêts par sécurité ou conservation. Le droit des gens ne se fonde que sur le droit de défense, et les moyens qu'il conseille doivent s'approcher le plus possible de l'idéal de paix. Le droit des gens n'apparaît entre les nations que lorsque l'espèce de contrat social réduit et implicite qui règle leurs relations, disparaît ; il est donc un droit *extrasocial*. Comme droit, il implique l'idée de société universelle, mais il implique en même temps que cette idée et tous les faits qu'elle entraîne sont douteux ou débattus, violés ou renversés, et que la guerre est la seule ressource pour terminer le conflit. En généralisant, il faut dire que tous les conflits qui, dans une société donnée, iront jusqu'à mettre en question le principe social lui-même, la soumission des individus aux lois, seront du domaine du droit des gens, droit extrasocial. Le droit de rébellion que nous étudierons tout à l'heure, en dépend, au premier chef.

C'est le principe de la défense qui doit guider l'Etat — et l'individu — qui désire rester juste, tout en se préservant, parmi

les faits de guerre. Un Etat ne pourrait renoncer seul à la guerre, il se sacrifierait. Mais il doit avoir des principes de conduite très stricts à ce sujet. On pourrait éviter les guerres agressives, même quand une injustice subie les susciterait, car le droit de défense n'exclut pas tout devoir ; au contraire, la guerre, à cause de son énorme part d'inconnu, du grand nombre d'innocents dont elle joue la vie, doit plus que tout autre acte, être précédée de scrupules, de réflexions complexes. Avant tout, il faut renoncer à la passion de conquête, indûment parfois érigée en droit. Renouvier veut que les nations se considèrent, à l'exemple des individus, comme égales : « qu'elles se montrent sages et se contentent d'être des nations en renonçant franchement à être des *puissances*, toujours jalouses de pouvoir dire qu'il ne se tire pas un coup de canon sans leur permission » (1). Le droit de conquête par lequel on prétend justifier certaines prises de possession est absurde autant qu'immoral ; il est de plus contradictoire, puisque l'idée de conquête exprime l'usurpation et la volonté de commander à des hommes réunis de force (2). Le droit de défense rend la guerre parfois inévitable ; il ne la rend légitime que dans certains cas. Quels sont-ils ? Renouvier les examine longuement.

1° La guerre est-elle légitime pour contraindre une nation à accepter des relations avec nous quand elle s'y refuse systématiquement ? Si les intentions de l'agresseur étaient parfaitement

(1) Cournot, cité par Renouvier.

(1) Renouvier analysait ce droit, dans la *Critique philosophique*, au lendemain de la guerre de 1870, il condamnait cet esprit chez ceux qui prêchaient la revanche, aussi bien que chez les allemands ; la France ayant rompu le contrat social avec l'Alsace-Lorraine ne peut plus la réclamer comme son bien. « La reconquête serait aussi immorale que la conquête fut inique. » La question d'Alsace ne peut être résolue par « l'ardeur malsaine d'une revanche » ; elle est européenne : en cédant tous ses droits sur l'Alsace, la France n'a pu céder celui qu'elle n'avait pas, à savoir le droit d'opprimer ; c'est au nom de la conscience morale qu'il faut demander à l'Europe l'affranchissement de cette province.

pures, il faudrait répondre oui, parce que l'expansion de l'humanité exige la liberté des relations humaines ; mais un peuple absolument moral aurait d'autres moyens de pénétration que la guerre. En fait, l'isolement obstiné peut résulter d'une crainte fort justifiée, mais sa rupture n'en est pas moins désirable et la violence ne doit y être employée qu'à la dernière extrémité.

2° Agression pour cause de civilisation à importer. En fait, la transformation d'institutions estimées justes dans un milieu moins juste est une illusion ; le prétendu progrès qu'on pense en faire découler reste toujours incertain alors que les violences et tout le mal que coûtera cette tentative ne sont que trop certains. De plus, il faut toujours se demander ce qu'il adviendrait du pays où l'on veut implanter « la civilisation », si on le laissait livré à ses propres impulsions ; si, après l'importation le progrès a eu lieu, il est toujours permis de conclure qu'il était possible sans elle. Conclusion : il faut toujours respecter le droit des peuples et ne les combattre que si le droit de défense l'exige.

3° Une nation peut-elle intervenir dans les querelles des autres, quand l'une d'entre elles a manifestement raison ? C'est la grosse question de l'intervention. Renouvier (1) pense que, au nom de la société universelle des êtres, c'est un devoir autant qu'un droit, d'aller au secours du peuple juste, injustement attaqué, et qu'il n'y a là que justice, et non chevalerie. Mais en fait, le devoir d'intervention subsiste rarement, car le peuple attaqué n'a pas toujours été juste, et celui qui interviendrait n'est pas impeccable ; le droit subsiste, mais limité par le principe de défense qui interdit le sacrifice.

4° Un Etat peut-il intervenir dans une guerre civile extérieure, en faveur du parti qui a la justice pour lui ? S'il y a vraiment

(1) Il néglige complètement la question des « traités de garantie » qui sont d'ailleurs injustes en eux-mêmes, et dont l'application soulève toujours d'énormes difficultés.

sécession dans le pays, les règles du cas précédent s'appliquent. Sinon, c'est aux règles du deuxième cas qu'il faut se référer.

Renouvier examine enfin les conditions de la paix perpétuelle. Dans la *Critique philosophique* où il insère avec complaisance tous les discours et communications des ligues pacifistes, il revient souvent sur la nécessité de constituer en Europe un sentiment européen ; il veut qu'on le fonde, non sur le christianisme, mais sur les traits distinctifs de l'esprit européen : prédominance de la raison sur l'intérêt, amour de la culture scientifique et artistique, bref, sur ce qui fait des européens une race éthique. C'est la morale, la tendance au gouvernement de soi-même, la recherche sincère de la justice sociale conforme au droit et à la liberté qui peuvent faire le fond de l'union et du sentiment européens. La justice ne demande pas le sacrifice de la patrie, elle met chacun à sa place, mais elle commande le respect de la patrie morale qui embrasse l'humanité et dont les compatriotes sont aussi chers que ceux de la patrie du sang. Il demande non le désarmement matériel, mais le désarmement moral, l'abandon de l'esprit de guerre et la pratique de la justice. Il formule, dans le *Petit traité de morale,* le principe de son internationalisme : « Si vous saviez quelque chose qui vous fût utile et qui fût préjudiciable à votre famille, il faudrait le rejeter de votre esprit. Si vous saviez quelque chose qui fût utile à votre famille et qui ne le fût pas à votre patrie, vous devriez l'oublier. Si vous saviez quelque chose qui fût utile à votre patrie et préjudiciable à l'Europe ou au genre humain, il faudrait le regarder comme un crime. »

L'esprit de la paix peut inspirer les grandes nations ; il faut pour cela que les citoyens se persuadent que la guerre retarde toujours le progrès et que, comme tout autre mal, elle n'est jamais fatale, mais seulement possible à cause de la liberté. Mais la condition principale pour que les Etats observent dans leurs relations la justice, c'est avant tout que cette justice elle-même

pénètre tous les rapports des citoyens entre eux et avec l'Etat, dans chaque nation. La justice ne peut exister pleinement que dans les Etats libres et ces Etats seront plus favorables à l'établissement de la paix que les pays autoritaires, où l'ordre est toujours incertain. Mais de graves et perverses coutumes éloignent encore le monde de cet avenir ; de plus l'idée de paix perpétuelle fait naître des utopies : les uns croient que pour la préparer il faut détruire au préalable les Etats, illusion guerrière ; d'autres pensent qu'il faut, pour l'établir, solliciter le consentement des gouvernants, ou qu'une nation honnête et forte pourrait donner l'exemple du désarmement. Ce sont là des vues superficielles. Les gouvernants ne peuvent avoir de meilleurs sentiments que les peuples, au contraire. Au vrai, « il n'est pas possible que la paix générale se réalise sans impliquer le sentiment général de la paix ; or, ce sentiment suppose la justice et la justice ne peut exister sans modeler sur le droit l'intérieur des Etats comme leurs relations internationales (1) ». Les idées de justice et de paix, idées sociales par excellence, ont à faire la conquête du monde. Quand elles auront pénétré tous les cerveaux, Renouvier entrevoit pour le monde, l'ère de la paix universelle et de la fédération générale des peuples. L'humanité vivrait selon le contrat social parfait et réaliserait la société des êtres raisonnables.

Ainsi la paix internationale ne peut être préparée que par la paix intérieure (2) ; les hommes doivent d'abord se préoccuper de réaliser la justice dans les sphères les moins distantes d'eux. Lorsque l'Etat méconnait ses devoirs, que dans le pays il se forme des classes qui luttent pour leurs intérêts respectifs et non pour la

(1) *Science de la Morale,* II, 474.

(2) L'opinion exactement contraire est professée par M. Faguet (cf. *Questions politiques ; Le pacifisme*), qui pense que les réformes sociales, ne pouvant se réaliser que si elles sont adoptées à la fois par tous les Etats, il faut nécessairement que la paix et l'entente internationales les précèdent.

justice commune, les individus lésés ont le droit de s'insurger contre la violation des clauses du pacte social. Il faut maintenant examiner les conditions d'exercice et la légitimité de ce droit, puis montrer les vrais et les meilleurs moyens dont l'individu dispose pour introduire la justice dans les faits ; enfin après avoir étudié le rôle et la nature des pouvoirs politiques de la démocratie, les devoirs et les droits du cioyen, nous poserons les devoirs proprement sociaux de l'Etat républicain.

VI. *L'Individu contre l'État. La République sociale.*

Les pouvoirs politiques ont pour origine et pour fondement le droit de défense ; c'est pour remédier à l'injustice que les hommes les organisent ; mais il arrive que les gouvernements, forts de leur droit de contrainte, deviennent oppressifs et commettent à leur tour l'injustice ; oubliant qu'ils ont pour principe et pour but le droit individuel, ils se déclarent supérieurs à la personne, invoquent une prétendue raison d'Etat en vertu de laquelle leur autorité n'aurait plus à se soucier de la justice. Contre cette prétention, contre le droit de défense de la société, il faut affirmer « un droit inverse, qui a son expression légitime et non pas seulement son abus dans les insurrections et les révolutions » (1). Dans les sociétés actuelles, il y a d'un côté des hommes qui, contents de leur sort ne demandent qu'à jouir et s'enrichir, et prennent parti pour tous les gouvernements quels qu'ils soient, parce qu'ils voient en eux une garantie de tranquillité ; de l'autre des masses ignorantes et exploitées, et un petit nombre d'hommes justes qui réclament des institutions plus humaines. De part et d'autre, c'est bien un vrai droit de défense qui se revendique.

Aussi, chaque fois qu'il considère la réalité sociale, Renouvier

(1) *Critique philosophique, 72,* II.

proclame-t-il le droit à l'insurrection. Mais pour décider de la légitimité du droit à l'insurrection, il faut recourir aux principes de la morale, puis revenir aux faits pour juger d'une autre question : celle de l'opportunité de la révolte.

La question qui domine les conflits de la personne et de la société, est celle de savoir comment et dans quels cas le contrat social peut être ou n'être pas obligatoire pour tous les membres de la société. En fait, les individus sont liés à la société dont ils ont reçu certains avantages ; ils n'ont pas le droit, à cause de la solidarité du mal, de la juger du point de vue de la justice pure. Mais la personne a contre la société un droit d'autant plus fort qu'elle seule est agent de progrès, et elle peut se croire libre de tous liens quand la justice est manifestement outragée, ou quand la société veut lui imposer des actes qu'elle réprouve, violer des droits qui lui sont inhérents.

Le premier moyen de défense est l'émigration, préférable dans la plupart des cas à la guerre civile ; l'individu qui s'y résout a le droit d'emporter tous ses biens avec lui ; on peut objecter à ce moyen, qu'en l'adoptant, la personne méconnaît son devoir de résister activement à l'injustice ; mais il faut encore se demander si cette résistance est compatible avec le droit de défense, et si l'injustice subie n'est pas telle qu'elle détruise tout sentiment envers la patrie. Il est certain que l'émigration est préférable à la résistance purement passive, malgré le caractère méritoire que celle-ci peut avoir.

La résistance passive devient facilement active ; le droit de défense justifie cette transition, mais le devoir social qui exige qu'on se représente toujours l'idéal, qu'on ménage les institutions établies (1), vient en restreindre la légitimité. Une fois la justice de la cause reconnue, la résistance décidée, il faut s'assurer que

(1) Se reporter aux règles de la morale appliquée.

le sentiment de révolte est général (1). C'est alors que la question du droit à l'insurrection se pose.

S'il existe, il est soumis aux devoirs sociaux généraux, ce qui équivaut presque à l'écarter. Le droit de défense n'implique pas celui de violenter le monde et de réformer la société malgré elle ; en outre il n'est guère de destruction qui ne puisse être remplacée par des actes de dévouement ou des travaux de paix. Toutefois, s'il se soumet aux préceptes moraux, le droit d'insurrection peut s'exercer. L'interdire complètement aboutirait à exiger le sacrifice des bons qui seuls observeraient la défense et resteraient passifs ; ce serait la destruction de la société, après celle de la personnalité.

Bien que Kant, comme Renouvier, admette que rien n'existe dans la société qui ne soit fondé sur la personne, et que, pour lui, la légitimité de l'Etat n'est concevable que moyennant l'idée d'un contrat, quels que soient les faits, les origines empiriques, il refuse cependant catégoriquement à l'individu le droit d'insurrection (2). Ce refus, que Kant prononce au nom du devoir, aboutit en réalité au sacrifice, c'est-à-dire à la négation du droit. Le pouvoir ne peut être conçu comme inviolable ; loin d'être supérieur à la société, il est produit par elle et il en relève. Les gouvernants prétendent toujours représenter les gouvernés qui, eux, prétendent au gouvernement d'eux-mêmes par voie de délégation plus ou moins explicite ; or, dès qu'il en est ainsi, et si l'on ne confère à l'Etat aucun droit divin, si quelque conflit éclate entre eux et que la rai-

(1) Le tyrannicide n'est que l'acte exaspéré d'un sentiment de révolte isolé ; il ne se justifie que s'il rencontre l'assentiment des autres citoyens, sinon il n'est qu'une sorte de révolte contre le droit de tous ; il se justifie à défaut de toute autre forme du droit de défense, car aucun lien moral n'existe entre le tyran et le sujet forcé (on redescend dans la sphère moyenne de la moralité). Quant au régicide voté par une Assemblée, c'est plutôt un acte de faiblesse que de force ; on veut ainsi s'empêcher de reculer et on engage le peuple au-delà de ses claires volontés.

(2) Kant, *Doctrine du droit* (Barni, p. 175 sq.).

son soit du côté des gouvernés, ils ont le droit d'exercer violemment leur droit de défense et les vrais révoltés, ce sont les gouvernants. Kant, comme Rousseau, refuse le droit de révolte au nom de l'existence de la société, parce que tous deux admettent que la personne du contractant est complètement aliénée dans le contrat social ; mais c'est une grave erreur : la personne fonde tous les droits de la société et en juge tous les actes ; étant autonome elle est juge en sa propre cause.

Si on nie le droit d'insurrection, on sera obligé de nier tout droit de défense, même dans les cas les plus extrêmes, et on ne pourra plus justifier le droit de contrainte de la société sur ses membres. Chose curieuse, c'est l'admission d'un droit d'apparence anarchique qui seule empêche qu'on n'arrive à des conclusions négatives de toute espèce de gouvernement ; mais cela se comprend, puisque la société est fondée sur l'individu, qui la fait à chaque instant, et qu'elle disparaît si l'on permet qu'elle prenne la prééminence sur l'individu. Il faut donc permettre à la personne d'exercer son droit de défense tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la nation — quand nul devoir ne s'y oppose. Le devoir est même plus facile à apprécier dans l'insurrection et la guerre civile, que dans la lutte étrangère, le discernement du juste plus aisé. Mais pour être morale, une révolution doit être toujours défensive et libératrice. Triomphante, elle doit se borner à exercer le droit de la nation ; le pouvoir provisoire qui en sort doit céder le plus tôt possible la place à la représentation réelle du peuple. Une révolution dictatoriale n'est qu'un outrage à la justice.

Ainsi les révolutions sont justifiées — ou plutôt excusées, car le droit historique n'est tout entier qu'une dérogation à la loi morale — mais il faut que le cas du conflit soit bien net, le droit bien fondé, tout autre moyen impossible et la violence supposée efficace. Mais toutes ces conditions sont rarement réunies et remplies dans les faits ; et comme les institutions empiriques

d'une société, si piètres qu'elles soient, représentent cependant un ordre, une garantie contre l'injustice, les révolutions paraissent souvent odieuses ; les peuples qui s'y déterminent doivent respecter dans la vieille société tout ce qu'il est possible d'en conserver, choisir judicieusement les moyens utiles et épargner aux individus, le plus possible, les conséquences rigoureuses que pourrait avoir la substitution de pratiques plus justes aux abus dont ils profitaient sans en être les auteurs, et dont la solidarité du mal leur conférait seule la jouissance.

Cependant Renouvier donne son approbation aux révolutions d'Angleterre et surtout à la Révolution française qu'une grande partie du *Manuel* est consacrée à justifier. Il la lave des calomnies portées contre elle, et montre comment les crimes de l'Ancien régime l'avaient rendue légitime. Elle fit des efforts merveilleux pour le salut du peuple, qui lui-même dut lutter avec acharnement contre un passé rebelle devant la mort ; malheureusement il se lassa, tomba au pouvoir d'un usurpateur ambitieux qui, après avoir épuisé la France, la livra sans défense à ses rois. Deux autres révolutions, préparées par la grande, firent tomber la monarchie oppressive et aidèrent le peuple à reconquérir la République. C'est en 1848 que Renouvier écrit cette justification (1) ; il la terminait par une enthousiaste approbation des journées de février ; il montrait tout ce que le peuple avait à faire pour bâtir la société de justice sur les ruines de l'ancienne oppression ; mais il comptait sur l'éducation, le suffrage universel et l'ardeur paisible du travail pour réaliser les réformes. Son plaidoyer pour les faits de 1789 justifiait toutes les révolutions et tendait, dans le *Manuel*, à dissiper les craintes que le nom de

(1) Il la reprend d'ailleurs dans *Science de la Morale*. Plus tard (*Philosophie analytique*, III, 664), il perd son bel enthousiasme et montre comment les intrigues réactionnaires, l'ignorance et la perversité de la presse et l'injustice populaire ont fait avorter le mouvement démocratique.

République avait soulevées dans une certaine partie du peuple et de la bourgeoisie, tant on avait calomnié et chargé de crimes imaginaires la démocratie. Les violences révolutionnaires, toujours provoquées, n'ont jamais été aussi cruelles que celles accomplies de sang-froid par les autocraties. Quant à la République de 48, son premier acte avait été d'abolir la peine de mort en matière politique. Et Renouvier terminait en disant : « la République est au-dessus des erreurs et des crimes des hommes. Son nom signifie justice et fraternité ».

Ainsi les révolutions ne sont pas condamnables, mais il ne faut jamais les provoquer ; il ne faut exercer le droit d'insurrection qu'après épuisement de tous les moyens pacifiques (*Manuel* Déclaration 23 à 33).

Le devoir d'insurrection est concomitant à celui qui ordonne à l'individu de travailler à se rendre le plus libre possible et à aider les autres à en faire autant. Mais la violence ne suffit pas pour amener la justice parce qu'elle prolonge, en fait, l'état de guerre, elle peut, du moins être efficace pour abolir des institutions décrépites ou empêcher des innovations tyranniques et mortelles à la vie sociale. Dans ses derniers ouvrages, notre philosophe condamne même entièrement les révolutions comme n'amenant qu'un bouleversement nuisible à tous les intérêts, livrant la nation à l'indiscipline, aux compétitions des partis et la laissant toute prête à s'enfoncer dans le césarisme (1).

Si l'on réfléchit que pour user du droit révolutionnaire, il faut pouvoir connaître et juger les faits en conscience, si l'on songe aux ménagements que méritent les droits acquis et la conscience d'autrui, aux dangers des procédés insurrectionnels relativement aux fins mêmes qu'ils poursuivent, à la difficulté de l'action commune, au désordre, à l'incertitude et aux violences qui l'accompa-

(1) *Philosophie analytique*, IV, 638. Cf. sa loi empirique de la succession des gouvernements. V. supra, ch. II.

gnent ; si l'on réfléchit à tout cela, on verra qu'il ne faut user de ce droit qu'avec la plus extrême réserve et qu'il vaut mieux encore adopter la morale appliquée, plus réelle, qui maintient le droit issu de l'état de guerre en le soumettant au devoir.

La révolution (1) n'a jamais été, d'ailleurs, qu'un pis aller pour Renouvier, et dès ses premières œuvres il montrait que les moyens dont il attendait le progrès social étaient tout pacifiques (2).

Dans le *Manuel* déjà, bien que l'inspiration révolutionnaire domine en ce livre. Renouvier fait appel à l'union : « que les fanatiques de la justice abondent en dévouement et en audace ! surtout qu'ils s'unissent, ils seront tout quand ils ne seront qu'un. Mais que nul d'entre le peuple, et pour le servir ne cherche dans la violence ce que l'empire de l'esprit doit produire, et que désormais la marche fatale des choses amènera. La vérité doit vaincre, mais le sort des armes est incertain. Armer le droit sans nécessité

(1) Dans *Science de la Morale*, le problème de la sécession est examiné ; le droit de sécession doit toujours être admis lorsque des raisons graves, des différences irréductibles de mœurs le demandent ; il faut le reconnaitre aux peuples qu'une autorité externe réunit malgré eux ; le refuser à ceux qui voudraient s'en servir pour perpétuer des institutions injustes. Renouvier faisait allusion à la sécession hollando-belge, et à la tentative américaine ; il souhaite l'extension des pratiques sécessionnistes.

(2) Il blâmait aussi énergiquement la coutume révolutionnaire qui pousse le peuple à envahir les assemblées et à y imposer ses volontés. Cette intrusion fut l'arme du parti jacobin qui la fondait sur l'infaillibilité du peuple et son absolue souveraineté ; il faut protester contre cette métaphysique réaliste qui fait du peuple une personne réelle, alors qu'en pratique il est impossible de dire comment se manifeste la volonté du peuple, d'en voir l'unanimité ; cette théorie rend impossible le droit des majorités. Il faut bien retenir que la souveraineté, loin d'être *une et indivisible*, est essentiellement individuelle, *discrète ;* la souveraineté collective exigée par la pratique, et réalisée par les assemblées de délégués élus, laisse subsister le droit de chaque citoyen ; mais l'assemblée délibérante doit être respectée, et pas plus qu'elle ne peut entreprendre quelque chose contre le peuple, pas davantage quelques meneurs n'ont le droit de lui imposer leur volonté. Ce fut la honte de la révolution que d'avoir offert tant d'exemples d'une telle violation du contrat social.

absolue, c'est jouer l'avenir » (1). Il ne croyait pas nécessaire de faire sortir la société future d'une révolution ; même en 1848, il n'est pas un utopiste effréné, et sa grande originalité parmi les penseurs et les *réorganisateurs* de l'époque est qu'il se préoccupe toujours d'extraire l'ordre nouveau des réalités actuelles ; il ne supprime pas le donné, mais il veut simplement en tirer l'organisation rationnelle qu'il contient en puissance. Le *Gouvernement direct* en est la meilleure preuve. « Il n'est peut-être pas une institution, y déclare-t-il, parmi celles que réclame l'ordre nouveau, qui ne se trouve au moins en germe dans la société ancienne. Beaucoup existent même déjà à un état plus ou moins confus, plus ou moins rudimentaire qu'il s'agit uniquement de développer, d'agrandir et de combiner avec l'intérêt général » (p. 74). Pour remplacer le chaos par *l'ordre social,* il n'est, selon lui, pas besoin de créer, il suffit de mettre les choses à leur place et de les coordonner entre elles.

La République de 1848, en donnant au peuple le suffrage universel avait fait naître l'enthousiasme chez tous les penseurs qui semblaient voir là l'instrument de toutes les réformes (2), le magistère souverain. C'est en termes lyriques que le *Manuel* décrit au peuple le don merveilleux qui lui est fait là. Plus tard, instruit par l'expérience, Renouvier apprécie plus justement la valeur intrinsèque du suffrage. « Je n'attaque point le suffrage universel, mais je n'y vois point une panacée dont la seule application suffise (3). »

C'est un moyen pacifique de combat, sans plus. Pour qu'il ait quelque valeur, il faut que le peuple soit éclairé et puisse par ce moyen exprimer clairement sa volonté. Ainsi Renouvier n'est pas

(1) *Manuel.* Préface (fin). La croyance au progrès fatal qui se manifeste ici — et que les phrases suivantes accentuent encore — était un reste de l'influence saint-simonienne dans l'esprit de Renouvier. Nous avons vu (supra, ch. II), comment il l'abandonna plus tard.

(2) C'est le propre terme dont se sert Renouvier dans le *Manuel.*

(3) *Science de la Morale,* II, 232.

de ceux qui ont une aveugle confiance dans le bulletin de vote. Il importe peu en effet que, une fois tous les quatre ans, le peuple aille sous la conduite de quelques meneurs intrigants, déposer un bulletin dans une urne. L'acte électoral est trop bref pour avoir une valeur quelconque, et l'agitation politique qui le précède n'a pas en général une force d'éducation ni une portée morale bien hautes. L'œuvre sociale véritable est de préparer l'éducation du peuple, d'élever son niveau moral et de lui apprendre à s'organiser pour la conquête de ses libertés. La lutte viendra s'il le faut. Renouvier n'a-t-il pas dit : « La liberté est plus précieuse que la paix (1) ? » Le suffrage d'un peuple ignorant ne signifie rien, et l'hypocrisie des élus peut sans peine exciper de l'appui qu'il lui donne pour refuser les réformes de justice.

La transformation sociale sera l'œuvre du peuple libre. Renouvier a la plus grande confiance en cette liberté du peuple ; spontanément se formeront entre producteurs et consommateurs des associations différentes de formes et de nature, mais unies quant à leurs principes : justice et fraternité. Aussi fait-il de la liberté d'association, la liberté démocratique par excellence ; elle peut être exercée par tous les citoyens, elle s'ouvre à toutes les activités et c'est elle seule qui peut empêcher les abus de la centralisation, le despotisme des partis et l'arbitraire de l'exécutif (2). Avec la République légale, l'ère des révolutions est close, mais le bon effet moral qu'elles produisaient en empêchant l'engourdissement et la résignation du peuple ne doit pas être perdu. Il faut l'orienter vers les réformes, car « la République sans réformes ne serait qu'un nom pour le peuple ».

Si le seul devoir de la République était d'assurer aux citoyens

(1) *Manuel*, p. 65.

(2) Nous reviendrons sur la question des associations dans le chapitre suivant, à propos des critiques que Renouvier adresse au socialisme autoritaire, et des solutions qu'il propose à la question sociale.

la pleine mais seule liberté, cette liberté aurait vite fait de créer de grosses inégalités. Or les citoyens sont égaux en droit, c'est-à-dire que la loi est la même pour tous et que l'exercice de la souveraineté leur est donné à tous. Mais il y a plus, et la République doit s'efforcer, sans attenter à la liberté, de s'approcher de l'égalité des conditions, de l'égalité de fait. S'il n'y avait qu'égalité — comme le veut le Communisme — le citoyen ne serait plus rien et l'Etat périrait par l'excès de domination de tous sur chacun. La République de 1789 n'avait assuré que l'égalité de droit en supprimant les privilèges de naissance qui étaient une atteinte à la dignité morale de l'individu. Mais la République qui est l'incarnation du principe de justice ne peut se désintéresser des inégalités économiques résultant de cette institution antinomique qu'est la propriété privée. Elle doit devenir démocratique et sociale, aboutir à une législation qui maintienne tous les droits de la personne humaine et empêche leur destruction réciproque (1).

L'égalitarisme de Renouvier, fortement accentué dans ses premiers écrits, mais toujours distingué des systèmes autoritaires, n'est plus aussi nettement marqué dans ses autres ouvrages ; cependant il conçoit toujours pour la République de véritables devoirs sociaux ; elle doit se fonder sur de vraies réformes sociales, sinon elle ne sera qu'un Etat bourgeois où les castes se reconstitueront. Mais il combat vivement ceux qui, comme Louis Blanc, estiment que la République n'est qu'un moyen pour atteindre le communisme, ou qui, comme Proudhon, sont indifférents à la forme de l'Etat.

Pour lui, la République qui représente le droit est le but véritable, car le socialisme ne représente que le bien-être. L'idée du droit s'impose au respect, elle doit dominer, sinon elle tombe au rang de pur intérêt. Si la République n'est qu'un moyen, il devient permis de se demander si elle est le seul bon et de la déserter si

(1) Cf. *Manuel*, p. 206, et *Déclaration*, 72.

l'on conclut à la négative. Proudhon déclare que la transformation sociale est indépendante de la forme du gouvernement et il démontre que dans une République le gouvernement disparaît. Le gouvernement, dit-il en substance, n'existe que par ce qu'il représente. Or, dans une République où les intérêts sont libres, le gouvernement ne peut être que le rapport des libertés et des intérêts, c'est-à-dire qu'il n'y a besoin de personne, d'aucun maître pour le personnifier ; la politique se confond avec l'économie : tout le monde est gouvernement. « Qui dit gouvernement représentatif, dit rapport des intérêts ; qui dit rapport des intérêts dit absence de gouvernement (1). » Mais Proudhon constate qu'en réalité, même sous le gouvernement représentatif, jamais les intérêts n'ont pu être libres ni établir de rapports entre eux (si ce n'est des rapports d'antagonisme). Cela provient de ce que le peuple a cru que les rapports de ses intérêts pouvaient être représentés : or les représentants n'ont organisé que la servitude et la mystification des intérêts. Tout représentant, pour Proudhon, est un maître, d'où son indifférence pour les gouvernements.

Renouvier avait fait à peu près les mêmes constatations dans le *Gouvernement direct*, et le système politique auquel il concluait était si peu un gouvernement qu'un proudhonien pourrait s'en montrer satisfait. Mais ce système était, à coup sûr, utopique ; l'auteur le comprit plus tard, et l'abandonnant, il a préféré revenir à la doctrine républicaine qui conçoit dans l'état le pouvoir comme émané tout entier du peuple et toujours contrôlé par lui. La République est un but, elle fait partie du but social qui est la justice : elle est la liberté même, la souveraineté politique de l'individu ; elle a des réformes économiques et sociales à accomplir, mais, à vrai dire, ce sont là des réformes politiques, car leur but est de préparer les citoyens à la vie publique, de les rendre plus

(1) Proudhon, *La Révolution sociale démontrée* (édition 1868, p. 180 sqq).

dignes des libertés politiques et juridiques qui sont l'essence même de la République. C'est pour se réaliser davantage que la République les accomplira. La République est une, elle est le droit commun, tandis que le socialisme est multiple et ses sectes doivent se soumettre à l'unité démocratique.

C'est là une théorie logiquement déduite, mais en fait, si la forme républicaine de gouvernement sert à entretenir les privilèges d'une classe et l'exploitation d'une autre, les opprimés ne sont-ils pas en droit de se détourner d'elle, violemment ou en s'abstenant de participer à ses institutions et de chercher dans des organismes qu'ils créeront, le moyen d'atteindre la véritable justice sociale ?

Renouvier a bien vu, comme Proudhon que si le mauvais régime politique d'un pays nuit à la vie économique, c'est d'abord le fait qu'un pays est livré à une économie de hasard qui engendre toutes les misères sociales et politiques dont il souffre, les inégalités, les antagonismes de classes, seules causes des révolutions. Il conclut cependant que la République est l'Etat qui permet le mieux à l'homme d'accomplir son devoir de justice sociale. Le citoyen d'une République a un rôle à jouer, que n'a pas le sujet d'un Etat despotique, il participe à la vie de la cité, et cela non pas seulement par ses actes particuliers qui, ajoutés aux actes particuliers des autres hommes, composeraient bien, mathématiquement, la vie de cet ensemble d'hommes qu'est la cité ; il a une sphère d'action beaucoup plus étendue. Rien de ce qui intéresse les besoins, les conditions de vie matérielle ou morale, présente ou lointaine de la cité, et de ses habitants ne doit lui rester étranger. Son rôle est d'en décider et son devoir est d'en connaître, de chercher à acquérir la compétence nécessaire à qui reçoit une semblable tâche. C'est pourquoi Renouvier a fondé sa politique sur la morale, sur une morale applicable aux relations sociales réelles. Le citoyen a le devoir d'agir, et d'agir d'après l'injonction du

devoir ; son œuvre, pour pratique qu'elle est, ne doit pas s'accomplir uniquement, d'après ce qu'il croit utile. Dédaigner la justice pour le pur enseignement des faits, c'est préparer la décadence de l'humanité.

L'action de l'individu a surtout son importance dans les relations économiques ; celle de l'Etat n'en est pas non plus bannie. Nous allons voir quel rôle Renouvier leur attribue, à chacune, et montrer d'abord sa conception de la sociologie économique.

CHAPITRE VI

Sociologie économique

I. *Critique des faits et des systèmes économiques.*

L'étude des phénomènes économiques ne doit pas, selon Renouvier, être entreprise, abstraction faite de tous facteurs moraux. « La morale ne se laisse pas faire sa part dans un sujet dont toutes les branches, directement ou indirectement, impliquent des rapports de personnes. La théorie de la production sera tout d'abord, admettons-le, l'application d'une science de rapports naturels et soumis à des lois mathématiques, abstraction faite de toute idée de ce qui *doit être ;* mais la production, dans le cas le plus général, s'obtient par un travail collectif et complexe dont l'exécution suppose les relations humaines et les conventions sociales telles que loyers, salaires, rentes, monopoles, communautés, etc..., et des lois proprement politiques en outre. Telles mœurs, telles institutions et telle espèce de contrats sont-ils utiles pour la production ? C'est une question. Sont-ils justes ? C'en est une autre, également inévitable, et dès lors il faudra dire que la théorie de la production peut être considérée non seulement comme l'application d'une science naturelle pure, mais auusi, et sous un autre aspect, comme l'application de la science morale (1). » La question se pose

(1) *Critique philosophique,* 75, I, 124.

de savoir si les échanges, les faits économiques doivent être laissés à la loi dite naturelle, alors qu'il est certain qu'en beaucoup d'autres choses, la volonté humaine a pour attribution de soumettre à la moralité des lois et des phénomènes qui émaneraient spontanément de la nature, sans moralité. C'est le droit du moraliste, et Renouvier entend bien en user, d'étudier les faits sous le point de vue moral et de préparer, s'il est possible, une application de la morale à la pratique économique.

Les idées économiques que nous allons exposer ici, se rattacheront donc moins à l'économie politique proprement dite qu'à l'économie sociale ; la première n'étudie l'homme qu'à un point de vue abstrait et pour ainsi dire hors du milieu réel ; l'autre réintègre dans la science tous les éléments ainsi écartés ; elle ne se borne plus à observer les faits, à en expliquer le mécanisme, elle les juge et présente, au nom de la personne, des revendications qui tendent à les modifier. Par là elle tend à l'effort, à l'action, et non au pur laissez-faire.

Renouvier est très frappé de l'injustice qui éclate dans toutes les relations économiques et qui perpétue l'existence d'une classe de travailleurs misérables et exploités à côté de celle d'une minorité de possédants plus ou moins oisifs. Dans l'antiquité le travailleur avait la vie garantie, mais il payait cet avantage de sa liberté. Aujourd'hui le travailleur trouve sa liberté, mais il perd sa garantie de vivre en travaillant ; la loi d'airain le réduit au minimum, l'empêche de faire face aux accidents et d'économiser, tandis que parallèlement les capitaux s'accumulent dans les mêmes mains et que les fortunes s'élèvent sur la spéculation. La concurrence, tout en ayant permis d'accroître la production, a aggravé la lutte pour l'existence et ce sont les faibles surtout qui en ont pâti ; elle a engendré encore un autre effet désastreux au point de vue moral : la pratique de la fraude commerciale, si bien flétrie par Fourier.

Avec la concurrence (1) c'est le machinisme et la fondation des grandes maisons de commerce qui ont rendu plus misérable la condition des ouvriers et des petits marchands. La liberté, qui semblait devoir permettre l'établissement de la jusice, a donc abouti à diviser la société en deux classes hostiles, et cette hostilité entre riches et pauvres ressemble à celle des hommes libres et des esclaves, dans l'antiquité, et comme elle, menace l'existence des institutions politiques. En reconquérant sa liberté, l'ouvrier a fait usage de sa faculté de critique ; il a pris connaissance des fatalités que lui crée l'ordre social actuel ; et l'esprit révolutionnaire, allié au sentiment d'une revendication à exercer, fait naître chez lui l'espoir de transformer violemment la société, puisque ceux auxquels on en attribue le pouvoir ne semblent pas disposés à le faire de bon gré. En présence de ces constatations, Renouvier qui pendant longtemps voulait que l'individu seul fut chargé de transformer la société, finit par réclamer l'intervention de l'Etat pour seconder l'effort des militants ; il revient ainsi, à la fin de sa vie, au socialisme qu'il avait professé en 1848.

La question sociale a donné lieu à des systèmes que Renouvier réduit à quatre (2). C'est d'abord celui des économistes libéraux qui considèrent les travailleurs dans la production comme un instrument semblable aux autres que l'industriel est libre de se procurer au plus bas prix ; il consacre l'existence d'une classe d'exploités, soumise, par le simple besoin de vivre, à la loi d'airain. C'est ensuite le système des harmonies économiques, pour qui l'optimisme résulte des constatations faites par la théorie précédente. A ces doctrines s'oppose le socialisme, qui supprime la propriété privée et remplace les garanties qu'elle donnait par une

(1) La concurrence « c'est l'insécurité mise en système et menant avec elle une coutume de tromperies commerciales qui se donnent pour la règle et la justice spéciale de cet ordre de choses ». *Philosophie analytique,* t. IV, 599.

(2) *Nouvelle monadologie :* Les Sociétés, p. 386 sqq.

répartition du travail et de ses produits opérée grâce à l'autorité ou grâce à l'élargissement du principe démocratique aux problèmes économiques. Enfin la dernière doctrine est celle du socialisme libéral, qui attend toute transformation des efforts individuels groupés en association que l'Etat aurait le devoir de soutenir. C'est celle que Renouvier adopte et c'est celle qui lui fournit les solutions que nous aurons à exposer.

Mais il faut voir d'abord les objections qu'il adresse, d'une part, à l'économie politique libérale, et d'autre part au socalisme, autoritaire ou utopiste. L'économie politique libérale pèche tout d'abord par l'absence de base morale ; elle juge que le monde actuel est le meilleur possible et son principe du laissez-faire n'est que l'acceptation de ce fait que chacun ne cherche que son intérêt et ne s'inquiète de son devoir qu'autant qu'il y voit son utilité immédiate. A côté de la loi économique de la lutte pour l'existence et de liberté dans le milieu social tel qu'il est, elle refuse d'introduire une règle morale des contrats. Son optimisme, qui confie l'harmonie finale des forces économiques au simple jeu des intérêts, ressemble au mysticisme de Fourier qui attend cette harmonie du libre épanouissement des passions. Le laissez-faire qui en résulte ne peut être considéré que comme une simple abstraction qui convient « à une pseudo-science telle que l'économie politique, asservie d'un côté aux faits, de l'autre s'efforçant de les systématiser en des formules strictes, mais alors à la condition d'en éliminer un grand nombre des plus communs qui dépendent de la psychologie passionnelle et des circonstances les plus empiriques (1) ». Les théories qu'elle en déduit, purement abstraites, sont dans un tel écart avec les faits, qu'il est impossible de se dégager des équivoques qu'elles contiennent. Les économistes partent sans critique de l'ordre des faits naturels qu'ils ont sous les yeux, comme si cet ordre représentait la nature éternelle et

(1) *Philosophie analytique*, t. IV, 560.

nécessaire des choses (1). On arrive ainsi à traiter de faits moraux indépendamment de la morale. Ainsi fait Malthus, en invitant à sortir du banquet de la vie ceux à qui leurs ressources interdisent d'y prendre part. Ainsi fait la loi des salaires, qui traite l'ouvrier comme un simple instrument. Tous deux rendent fort bien compte des faits, mais ils ont tort de les justifier ; il y a toujours lieu pour le moraliste d'intervenir, lorsque ni la coutume, ni la loi ne s'opposent aux satisfactions égoïstes des uns, au détriment des autres, et son intervention sera justifiée, même par les faits, car l'histoire entière de l'humanité « est rebelle en théorie, à l'aveu que l'individu social puisse être laissé sans direction, sans garantie et sans défense contre la concurrence et les monopoles des forts, des capables et des mieux armés » (2).

L'économie politique n'est d'ailleurs devenue la science égoïste qu'elle est, qu'en faussant les principes posés par son fondateur, Adam Smith. Il avait montré l'égoïsme comme la règle des relations économiques, du marché des intérêts ; mais la sympathie était pour lui, au même plan que l'intérêt, le grand mobile des actions humaines, et la justice constituait le fondement de sa conception de l'Etat. Ses successeurs oublièrent cette distinction et confondirent les règles du marché avec celles de la vie et même avec les lois fondamentales de la nature humaine. Cela per-

(1) Plus que tout autre individualiste, Spencer est tombé dans cette erreur ; il part du fait de la lutte pour l'existence, et déclare que tout ce qui tend à affaiblir la sélection, conséquence de cette lutte, est une grande cruauté, une réserve de misères amassées à dessein pour l'avenir. Aussi blâme-t-il toutes les mesures de protection, d'assistance ; il nie que la société ait le devoir d'atténuer le mal social sans voir que le mal est très souvent la conséquence d'injustices dont les gouvernants sont responsables et auxquelles ils pourraient remédier. Une adhésion si complète au laissez-faire a de quoi surprendre chez un penseur qui admet le droit individuel, et qui aurait dû par là être amené à vouloir une certaine dose de protection du faible dans les lois. (Cf. SPENCER, *Introduction à la Science sociale*).

(2) *Philosophie analytique,* t. IV, 389.

mit à leurs théories d'avoir un caractère abstrait et une apparence scientifique rigoureuse, mais ils eurent tort de confondre ces abstractions avec la réalité (1). D'ailleurs « l'économie politique apparaît maintenant aux bons esprits, hors de la secte, une science d'abstractions souvent fausses, c'est-à-dire mal reconnues ou mal définies qui met de côté l'ordre pratique vrai des phénomènes en bannissant de ses analyses la psychologie et la morale » (2).

C'est ainsi que Stuart Mill, l'un de ces bons esprits, aboutit très souvent à des constatations socialistes qui ont l'approbation de Renouvier. Mieux que personne, Mill a montré l'impossibilité du salariat comme état définitif. La relation d'employeur à employé ne peut, selon lui, être maintenue ; elle est presque aussi désagréable pour celui qui paie que pour celui qui reçoit le salaire. Les riches regardent les pauvres comme leurs serviteurs naturels, mais les pauvres regar-

(1) Cette remarque est de Lange, *Histoire du matérialisme,* t. II, p. 465 sqq. Dans ces pages, Lange fait la critique de l'école classique, en se plaçant, comme Renouvier, au point de vue moral ; mais sa morale est celle de l'amour et non de la justice. Ses critiques complètent utilement celles de Renouvier. Il montre que l'application de la méthode abstraite de l'économie classique aux faits concrets s'est opérée grâce à une prédominance monstrueuse des intérêts matériels ; elle a servi de justification au grossier matérialisme des mœurs économiques modernes ; favorisé l'indifférence morale des possédants à l'égard des questions de justice en déclarant bonne la lutte pour la vie au lieu de chercher les règles d'une répartition équitable ; en érigeant des lois purement descriptives en principes nécessaires de la vie et de l'action sociales au lieu d'y faire pénétrer la justice. La concurrence, tant célébrée, a pu produire de bons effets, mais l'harmonie n'en résulte pas nécessairement ; loin d'élever toujours les meilleurs et les plus capables, elle les écrase s'ils ne sont aidés par les circonstances. Enfin l'égoïsme n'a pas fondé toutes les institutions économiques actuelles dont on veut lui faire honneur. Lange croit qu'il ne résistera pas à l'altruisme, vrai principe social de l'avenir, et il conclut à la nécessité de prendre des mesures immédiates contre l'enrichissement des possédants, si l'on ne veut pas que le lien social soit détruit et que la société s'effondre dans les luttes de classes.

(2) *Philosophie analytique,* t. IV, 601.

dent les riches comme une simple proie et pâture : ils cherchent à leur donner le moins de travail et à en tirer le plus d'argent possible. Et Mill constate qu' « il deviendra tôt ou tard impossible à la classe des employeurs de vivre en contact journalier avec des personnes dont les sentiments comme les intérêts leur sont si hostiles. Les capitalistes sont presque aussi intéressés que les travailleurs à mettre les travailleurs industriels sur un pied tel que ces derniers apportent le même intérêt à l'ouvrage, qu'ont coutume d'en sentir ceux qui travaillent pour leur propre compte. » Le système actuel de rapports sociaux favorise un échange d'injustice et n'engendre que de mauvais sentiments. Mill conclut en condamnant les classes et, comme Renouvier, il demande que le peuple acquière le niveau d'éducation et de moralité nécessaires pour lui permettre de fonder des coopératives et des associations économiques.

Le mouvement révolutionnaire de 1848 avait fait espérer, à Mill comme à Renouvier, l'avènement prochain d'une transformation sociale par l'effort des individus associés ; mais il fut gâté par l'utopie de ceux qui le dirigeaient et étouffé par la trahison du gouvernement provisoire et de l'assemblée. Au mouvement coopératiste succéda le collectivisme, qui attend uniquement la rénovation sociale du gouvernement, après renversement de l'Etat bourgeois. Renouvier écarte aussi bien le socialisme autoritaire que le socialisme utopiste, tous deux fondés sur un cercle vicieux et sur la violation du respect de la personne.

Le vice fondamental des systèmes socialistes est une erreur psychologique ; presque tous spéculent sur l'hypothèse de la pure bonté native de l'homme, d'où un cercle vicieux qui résulte de ce qu'ils croient pouvoir établir un nouvel ordre de choses entièrement juste par la vertu autoritaire de quelques décrets. Il faudrait pour cela supposer que le pouvoir appartiendrait toujours à des hommes absolument purs, que ces hommes disposeraient

d'assez de temps et de liberté pour accomplir la transformation, et qu'une fois l'ordre établi, il se maintiendrait par la vertu des sujets. Toutes ces conditions supposent déjà chez les hommes la vertu qu'elles sont chargées de lui donner ; elles reposent donc sur la croyance à une bonté native de l'homme qui ne demande pour se révéler qu'un certain mécanisme approprié. Il y a là une double pétition de fait, à savoir que les hommes possèdent à la fois la vertu de se donner un bon mécanisme et celle de s'y soumettre. Mais c'est se tromper que d'attendre la transformation de l'individu de la simple organisation d'un milieu social, tout externe, car « une société quelconque est bonne pour des associés bons, ou deviendra bonne, et la meilleure société possible est ou deviendra mauvaise pour des associés qui ne sont pas bons ». Renouvier ne se lasse pas, dans tous ses ouvrages de faire apercevoir ce cercle vicieux au fond de toute construction socialiste.

Le socialisme utopiste a le grave tort de ne pas distinguer entre l'état de paix où la société, composée uniquement d'êtres raisonnables, ne comporte que des relations de justice, et l'état de guerre où la pure morale est sans autorité et où le droit qui en tient lieu est fondé sur le droit de défense de l'individu contre chacun et contre tous, et sur celui de la société ou de la collectivité contre chacun de ses membres. L'hypothèse socialiste est celle d'un monde où ce double droit n'aurait pas à s'exercer ; elle ne distingue pas entre l'état de guerre réel et l'état de paix idéal, et elle croit possible de transformer d'un seul coup la société.

L'utopie est à chaque page dans le système de Fourier. Ce philosophe cherche à découvrir le plan du monde selon Dieu et d'expliquer ce qui en a retardé la réalisation ; il voudrait découvrir le moyen de procurer aux hommes la paix et le bonheur sans rien demander à l'autorité et sans troubler leur sécurité. « Cette doctrine est donc une sorte d'utopie eudémonique, dans laquelle la liberté est posée sans contrôle et la raison tenue pour inutile ou nuisible, en vertu de l'hypothèse d'un accord constant entre les

passions humaines et les fins de la providence, après abolition de la morale rationnelle et de tous les liens politiques (1). » C'est qu'en effet Fourier part de l'hypothèse que l'homme considéré en lui-même est bon, que le désordre de ses passions n'est dû qu'à la subversion matérielle du milieu social, et qu'il se déterminerait toujours pour son plus grand bien et pour le plus grand bien d'autrui si seulement tout était bien ordonné dans le mécanisme dont il est une partie libre ; il croit que la transformation sociale s'accomplira toute seule et par simple imitation, dès qu'elle se sera produite sur un point (2).

Le communisme autoritaire et le collectivisme déplaisaient plus encore à Renouvier que l'utopie. Il reproche à Marx l'abus des abstractions, moins justifié chez lui que chez les économistes classiques, puisqu'en définitive il ne s'agit pour lui que de refuser de prendre le fait observé des coutumes économiques actuelles pour l'équivalent d'un fondement rationnel et de constater qu'il n'est pas conforme à l'idéal de la justice et de la fraternité. Mais c'est qu'au fond, le marxisme vise moins à atteindre la justice qu'à satisfaire des intérêts purement matériels. Il s'oppose même vivement aux doctrines des *années quarante* en ce que pour lui le juste et l'injuste sont assez indifférents, et qu'il ne condamne le régime actuel qu'en vertu d'une loi historique nécessaire. Ce système est essentiellement autoritaire et viole la loi morale qui veut que l'homme soit toujours traité comme une fin, bien qu'il prétende qu'en envisageant les fins de tous il ait égard par là à celles de chacun. La solution qu'il donne du problème social est inacceptable et contradictoire : il commence par déclarer que le vice du système actuel vient de ce que certains sont privés de la propriété

(1) *Philosophie analytique*, t. IV, 170.

(2) Renouvier combat aussi l'utopie oweniste qui croit à la possibilité de former les caractères, les mœurs par jeu d'institutions appropriées, et tombe par là dans le cercle vicieux commun à toutes les utopies.

et des garanties qui en résultent ; or en mettant la propriété en commun, il l'ôte à chacun en particulier et met tout le monde à la discrétion de l'Etat. L'homme ne pouvant plus disposer du produit de son travail devient l'esclave de la communauté à qui il doit sa subsistance et sa vie (1). Il ne peut assurer que l'égalité sera toujours maintenue et que les privilèges ne renaîtront pas. Marx n'invoque jamais la liberté personnelle, le droit. « Quelle autre issue que le pouvoir absolu la logique lui laisse-t-elle pour imaginer un moyen de réfréner les instincts individuels ? Et à quelle sorte d'autorité morale aurait-il recours ? » Marx ne croit pas à la transformation des sentiments humains et la loi historique n'est pas une loi morale ; cependant il se borne à substituer la première à cette dernière et croit que, grâce à elle, seront terminées les luttes de classes. Mais il semble improbable que cette lutte s'apaise si les conflits de sentiments subsistent.

Pas plus que le communisme utopiste ou le collectivisme, Renouvier n'accepte le socialisme chrétien. Cependant, en 1848, certains passages du *Manuel* pouvaient donner à croire que son socialisme reposait sur le christianisme (2). Un grand nombre de penseurs mêlaient, à cette époque la morale de l'Evangile à leurs prédications sociales. Louis Blanc disait nettement, dans son catéchisme des socialistes que « la religion des socialistes, c'est l'Evangile ». D'autres comme Cabet, Pecqueur ou les saint-simoniens affirmaient nettement leurs tendances chrétiennes. C'est que l'Eglise avait combattu la monarchie de juillet, comme les socialistes et que cette opposition commune les avait un instant rapprochés. Cependant Renouvier, même dans le *Manuel* affirme déjà que sa

(1) Cf. *Science de la Morale*, I, 155, *Manuel*, p. 165 et *Philosophie analytique*, IV, p. 565 sqq.

(2) « Il est visible que nous sommes venus à ce point de l'histoire où cette conscience réclame, en secret du moins, l'application sociale de la doctrine du Christ. »

morale est entièrement laïque, et s'il la rapproche du christianisme, c'est peut-être pour la faire mieux accepter par des esprits que la morale évangélique a seule formés. Il précise que son enseignement dans le *Manuel* est parallèle à celui de la religion, mais qu'il en est distinct (1), et qu'il ne porte pas sur la religion, mais sur la politique. En pratique, il concevait dans le *Manuel,* le christianisme comme ordonnant la charité qui est la tâche de l'individu, en attendant l'avènement de la justice « que la République seule a le pouvoir et la stricte obligation d'exercer... Ce qui est charité venant d'un seul est justice venant de l'état, personne de tous ; voilà la vraie morale, voilà le vrai christianisme, le christianisme social qui doit achever la réhabilitation de l'homme » (2).

Plus tard une analyse plus approfondie de l'idée de justice le conduit, comme nous l'avons vu, à répudier cette doctrine un peu confuse. Il montre que le christianisme ne peut être une doctrine sociale parce qu'il ne reconnaît pas le droit. C'est une erreur de le confondre avec le socialisme ; il y a entre eux une différence fondamentale. Les déclarations des Pères ou de Bossuet contre la propriété, l'intérêt, etc... « sont de justice divine, laquelle ne saurait donner lieu à des revendications de droit humain. C'est la charité qui est prescrite au riche, sans qu'il y ait aucune sanction terrestre de son obligation ; et la charité l'est encore au pauvre, dans le commandement divin de se soumettre à sa condition. Il y a donc, entre la religion et le droit, soit économique, soit politique, une différence de méthode d'ailleurs très heureuse et très nécessaire qui s'oppose à ce qu'il puisse exister une doctrine nommée proprement socialisme catholique, dans l'acception moderne qui comprend une idée de revendication contre le monopole de la propriété, et en général, de négation des privilèges (3). Les

(1) *Manuel*, p. 114.

(2) *Ibid.*, p. 75.

(3) *Philosophie analytique,* t. IV, p. 616.

revendications sociales ne sauraient d'ailleurs être étudiées que du point de vue rationnel de la justice d'où elles sont nées, et le sentiment n'a pas le droit d'y intervenir. Le sentiment est toujours contraignant en quelque façon ; les institutions que réclament les socialistes chrétiens en sont une preuve : elles sacrifient toutes la liberté à l'autorité, et n'ont même pas le mérite d'établir l'égalité. Enfin, il faut constater que trop souvent, des gens qui se proclament chrétiens, violent ouvertement les principes de charité de l'Evangile et le *Manuel* contenait de virulentes apostrophes à leur adresse.

Le socialisme de Renouvier est bien différent des doctrines que nous venons de le voir rejeter. Il ne propose pas des transformations ni une conduite impossibles à réaliser dans le monde actuel. Tout en proclamant que seule la justice est capable de fonder la conception de la vraie société, il reconnaît le fait général de la guerre dans les relations sociales actuelles. L'homme est lié par une solidarité du mal à forme double : elle le rattache à tout son personnel d'habitudes et d'actes injustes, et surtout elle l'oblige à se conduire d'après les coutumes et les lois établies, dans bien des cas où il aperçoit cependant l'iniquité de ces lois. La guerre règne dans toutes les relations, mais surtout dans l'ordre économique, dans l'échange des services, des denrées, dans l'appropriation des instruments de travail et surtout du sol « parce que si les uns y trouvent des moyens de sécurité pour eux, les autres demeurent privés de garanties semblables et souvent de toutes garanties ».

Cette vue nette de la réalité empêche Renouvier de tomber dans l'erreur des systèmes utopiques qui imaginent un Etat où la contrainte n'aura plus de place, et dans celle des autoritaires qui croient pouvoir assurer la justice par une violation des droits de la personne, de ses droits idéaux aussi bien que de son droit empirique de défense. Aussi a-t-il reconnu d'abord à l'individu des droits

politiques. Il s'agit maintenant de définir ses droits économiques : propriété et droit au profit ; la coutume les a établis, mais avec un caractère de privilège ; on ne pourrait les supprimer que si la société allait entrer dans l'état de paix, mais annoncer cet état « comme pouvant se montrer par l'action gouvernementale, ce serait, contrairement au but poursuivi, l'annonce de la plus complète tyrannie qui se puisse concevoir sur les personnes et sur leurs relations (1) ». Or la moindre expérience de la nature humaine interdit d'en concevoir l'entreprise comme possible.

S'il est contraire à toute raison de demander à la force publique des changements sociaux dont la possibilité ne dépend que d'une transformation des idées et des mœurs, il est permis au contraire d'en attendre la création, de l'effort des individus associés. Renouvier pose les devoirs de justice économique et sociale de l'Etat, mais l'Etat se compose avant tout d'individus, et c'est à eux d'agir ; lorsqu'il proclame, dans le *Manuel*, le triomphe du socialisme (2), c'est celui du socialisme libéral qu'il entend. Mais il constate que les non possédants doivent leur triste et misérable condition à l'égoïsme des « anthropophages bourgeois » ; il a peu d'espoir de voir jamais les classes possédantes prendre la direction des réformes sociales et il manifeste hautement sa réprobation d'une telle conduite. L'aristocratie oisive ne songe qu'au dilettantisme et nullement à l'action sociale ; quant à l'aristocratie travailleuse, son seul dieu est l'argent : « Moi, ma famille, mon influence, mes habitudes, mes préjugés et mes manières de voir, puis des places pour mes enfants, tel est le résumé de ses préoccupations ». Devant la situation qu'un pareil état d'esprit fait au prolétariat, Renouvier demande que l'égalité économique soit posée comme but aux efforts sociaux que la justice réclame, il

(1) *Philosophie analytique*, t. IV, 631.

(2) *Manuel*, p. 58.

énonce le principe de la dette sociale (1) qui consiste dans la stricte obligation pour la République, de donner à tous ses membres le droit et les moyens de vivre en travaillant, auxquels leur simple titre d'associé leur donne vocation (2). Cette dette incombe non à une abstraction, mais à des individus déterminés dans chaque cas.

L'étude des problèmes économiques et sociaux va nous montrer la véritable nature des droits et devoirs des individus et de la société, si l'on prend pour principe unique d'appréciation : la justice. Nous verrons comment Renouvier tente d'y apporter des solutions qui ne violent pas le respect de la personne et qui cependant restent praticables, et comment il finit par conférer à l'individu le soin et le devoir de réaliser la cité de justice, sans pourtant exclure entièrement l'état de cette œuvre sociale.

II. *La question sociale. La propriété.*

Vue *a priori*, la question sociale se pose comme un accord à trouver entre l'institution de la propriété et les moyens de vivre de ceux qui n'ont pas accès à la propriété. La propriété, même en admettant qu'elle soit de droit naturel, peut-elle rester légitime, si elle a pour effet de priver le plus grand nombre des moyens de

(1) Renouvier reconnaît aussi la contre-partie de cette dette sociale : il la fait résider dans le devoir pour l'individu de travailler. Toute justice faite ou rendue est un travail ; la loi de travail est surtout impérieuse dans les sociétés vivantes dont les survenants *doivent* tant de biens accumulés au travail de leurs prédécesseurs... qu'à moins de nier le fait social pour leur compte et d'en rejeter les bienfaits, ce qui n'est pas en leur pouvoir, ils *doivent* aussi se juger tenus de travailler pour leurs contemporains et pour leurs successeurs, *Science de la Morale,* I, p. 138. Le travail c'est, en morale, soit la production, soit le devoir, *Critique philosophique,* 72, II, 289.

(2) *Philosophie analytique,* t. IV, 633.

vivre ? Historiquement, la difficulté a été tranchée par une suite de coutumes injustes, contradictoires avec l'idée de société, puisqu'elles aboutissent à priver une partie des hommes des moyens d'existence et qu'elles rompent le lien moral qui les unissait à ceux qui se sont approprié toutes choses. S'il est vrai que la propriété soit conforme à la raison comme garantie de la liberté, il faut étendre cette garantie, sous une forme quelconque à tous les hommes. Dès qu'on reconnaît la nature morale du lien social, il faut reconnaitre comme un devoir, pour la collectivité, la tâche de procurer aux pauvres des moyens de travail ou d'assistance, bien qu'il ne soit pas niable qu'ils ne soient, pour une part, les auteurs de leur misérable situation.

Le problème de la propriété privée est donc celui qu'il faut examiner en premier lieu. « Les fins naturelles de l'homme comportent l'usage ou la destruction de certaines choses extérieures, de plus un travail qui est une action pour les modifier selon les besoins ; et il ne saurait procéder ainsi au moindre des actes nécessaires à la vie sans ce qui s'appelle *s'approprier* un objet, se le rendre propre en manière telle que l'usage analogue qu'un autre en voudrait faire se trouve dès lors impossible. C'est l'idée la plus générale de la propriété (1). » Elle en laisse apparaitre déjà le caractère autinomique. La propriété se présente comme une fonction, un prolongement de la personne, et à cause de cela, elle est inviolable comme la personne elle-même ; elle est « le droit qu'a chaque membre d'une société d'avoir, pour garantir sa vie, son indépendance et sa dignité, une sphère propre formée de choses autour de lui, exclusivement à lui et renfermant les moyens suffisants d'atteindre ses biens particuliers essentiels sans dépendre d'autrui et surtout sans être à sa merci » (2).

Mais comment déterminer la propriété selon la justice, puis-

(1) *Science de la Morale,* II, 2.

(2) *Ibid.,* I, 156. C'était déjà l'idée exprimée dans le *Manuel,* ch. VII.

qu'elle a un caractère exclusif, que la quantité des objets d'appropriation est limitée et qu'il faut sauvegarder le droit des hommes à venir ? Une solution entièrement juste de ces questions ne pourrait intervenir que dans l'état de paix ; dans l'état de guerre le droit de défense intervient dans tous les règlements de fait auxquels on est conduit et peut seul les légitimer.

On a cru cependant justifier la propriété par d'autres principes. On invoque d'abord le droit du premier occupant (1), qui doit faire considérer l'homme comme propriétaire, par la nature et par la raison, parce qu'il agit selon ses fins — pourvu qu'aucun contrat formel ou tacite ne le lie et qu'il ne viole aucun droit de propriété antérieur au sien. Mais si on envisage le simple concept indéterminé d'une société d'êtres raisonnables, on voit que le droit du premier occupant ne peut être étendu « de manière à rendre impraticable à l'avenir l'usage des droits naturels des autres et à priver ceux-ci des moyens d'atteindre leurs fins ». Dans l'état de paix, la propriété ne violerait pas la loi morale, mais elle serait impossible à maintenir, à cause de son caractère exclusif, et elle amènerait soit à un arrangement, soit à la guerre. Si l'on se place dans l'état de guerre, où chacun est obligé de s'entourer de garanties matérielles pour se défendre contre les entreprises des autres, on voit que le principe du premier occupant se borne à consacrer un fait général. Sous ce régime la propriété sera le plus souvent familiale et constituera pour l'homme une sérieuse garantie de son droit de défense et de sa liberté. Si l'on suppose qu'on soit parvenu à substituer au principe du premier occupant, celui d'une communauté qui se proposera de garantir les droits

(1) C'est la théorie de Kant ; elle se justifie assez peu dans sa philosophie. Kant admet que l'occupation, pourvu que l'intention de l'occupant soit déclarée par lui à un tiers, suffit pour fonder le droit de propriété ; mais il limite ce droit à la quantité du sol ou d'objets que l'individu peut défendre. (Kant, *Doctrine du Droit,* Barni, p. 76 sqq et p. 95).

égaux de tous à l'appropriation des choses, il faudra que cette communauté qui partage les biens, partage aussi les travaux et les fonctions qui les procurent ; elle édictera des obligations et les fera remplir ; l'autonomie de la raison et la morale seront violées, le droit de défense apparaîtra aussitôt et sa forme sera la propriété. Ainsi la théorie de l'occupation est forcée de reconnaître l'antinomie de la propriété donnée aux uns et refusée aux autres ; si elle veut y parer par le communisme elle suscite le droit de défense qui seul peut fonder la propriété privée.

On arrive au même résultat en faisant la critique d'une autre doctrine qui fonde la propriété sur le droit de la personne au produit de son travail. C'était là cependant la théorie que Renouvier soutenait dans le *Manuel* (1), sa distinction entre l'état de paix et l'état de guerre lui en fournit, plus tard, une meilleure. La propriété fondée sur le travail prend un cachet de personnalité plus vif que dans l'occupation : on arrive par elle à décider que l'individu a la propriété de ses instruments de travail parce qu'il a dû toujours en quelque manière les adapter et qu'ils sont les produits de son travail, bien que consommables eux-mêmes et non directement consommables. Si on admet que dans un état initial juste, les individus sont propriétaires de leurs produits et de leurs instruments, on voit que le capital est ainsi constitué surtout par le travail ; il est échangeable et la monnaie qui le représente l'est aussi, mais cette facilité des échanges va aboutir à une répartition fondée sur des lois qui s'éloignent de plus en plus de l'état initial et du but qu'on se proposait, « celui de constituer à chaque agent une sphère de propriété pour la poursuite de sa fin personnelle fondamentale, le maintien de sa liberté, le développement de sa responsabilité propre » (2). Cela arrive tout

(1) « La propriété est le fruit du travail de l'homme et notamment ce fruit capitalisé par l'épargne au moyen de l'échange et du signe monétaire. » *Manuel*, Déclaration 48.

(2) *Science de la Morale*, II, 15.

simplement par le jeu des relations mutuelles des hommes ou par celui de leurs relations avec la nature et aussi par le jeu des usages qui s'imposent pour l'exploitation de la propriété.

Ainsi, que l'on se fonde sur le droit du premier occupant, ou sur le droit du travail, « il se trouve toujours que l'institution de la propriété va contre sa fin. La communauté pure est un régime de servage ; mais la propriété, qui est un régime de liberté, aboutit, par ses applications logiques, à la privation de propriété » pour le plus grand nombre, « et par suite encore au servage, ou à la négation du premier principe de la société ; car il n'est plus pourvu à la puissance propre de chacun d'atteindre sa fin fondamentale » (1). Dans l'état de paix, où tous les hommes sont raisonnables et fermement résolus à établir toujours l'entente commune, sans violer l'autonomie de la personne, cette antinomie ne serait pas insoluble. Mais dans l'état de guerre, et quelle qu'ait été l'origine de la propriété, elle sera très vite la cause d'inégalités des plus injustes ; de plus un état défensif est constitué dans ceux qui possèdent, s'il est vrai que ceux-là ne sauraient suffisamment compter sur l'équité des revendications et sur la justice sociale pour abandonner ce qu'ils ont en échange de promesses dont nul n'est capable d'assurer l'exécution. La propriété est donc une institution de défense contre l'injustice d'autrui (2).

En son essence elle est légitime, et si c'est le crime qui l'a établie, il faut admettre en sa faveur la prescription, car c'est là un

(1) *Science de la Morale*, II, 17. Comme Renouvier, Proudhon fait la critique des principes de l'occupation et du travail, qui aboutissent logiquement à l'égalité, c'est-à-dire à la négation de la propriété. La communauté ne satisfait pas plus Proudhon que Renouvier ; en se déclarant propriétaire, elle prouve son origine qui est le préjugé de la propriété. On peut admettre qu'une partie de la théorie que nous exposons se ressent de la philosophie de Proudhon, mais elle la dépasse puisqu'elle arrive à fonder la propriété sur le droit de défense, tandis que Proudhon concluait à une pure négation.

(2) *Critique philosophique*, 72, II, 292.

mal solidarisé par la coutume, par le consentement général implicite ; on ne pourrait y remédier que par des mesures et un consentement universels. Supposons dans une société, une classe de gens assez riches pour être oisifs ; en face d'eux, des indigents qui revendiquent les bienfaits de la loi morale du travail, « qui exige de tout associé une part d'efforts dans l'intérêt de tous, correspondante aux biens que le travail présent et passé de tous lui a procurés » ; ils demandent la propriété comme garantie de leur existence. A qui s'adresser ? à la société entière, aux opulents ? S'il s'agissait de l'hypothèse simple où un homme opulent, ou simplement pourvu, isolé dans une île, se trouve soudain en présence d'un homme dénué, il faudrait poser le devoir pour le maître de l'île, d'admettre le nouveau venu au partage de ses biens suivant des conditions qui ne mettent pas la loi morale en danger dans leurs relations. Si on nie ce devoir, on nie en même temps l'idée sociale et le devoir que tout homme qui la conçoit, a de la réaliser. Si, de cette hypothèse on passe à la considération de la société réelle où la responsabilité personnelle et la solidarité ont leur jeu entre un grand nombre d'hommes, on voit que le même devoir, la même idée sociale subsistent. Mais à qui présenter la revendication des indigents ? Tout droit revendiqué suppose des personnes à l'égard desquelles il est revendicable.

Le droit idéal et primordial de propriété inhérent à toute personne ne devient un crédit que s'il se trouve un débit. Or ce débit, ce serait la société idéale qui l'assumerait si elle existait ; les théoriciens qui veulent établir par une révolution la responsabilité réelle de la société envers ses membres sont illogiques, parce qu'ils supposent pour accordé ce que justement, ils demandent et dont ils constatent, par leur demande même, l'inexistence, c'est à savoir l'état de paix (1). Les personnes pri-

(1) De plus, l'état de paix ne saurait résulter de la violence.

vées sont donc les seules à qui il soit possible d'imputer des devoirs. Mais comment s'y prendre ? elles ont le droit de défense et la propriété est rendue plus nécessaire encore par l'état de guerre. Sous ce point de vue définitif du droit de défense, la propriété apparaît comme « un moyen d'indépendance personnelle, une liberté, un droit général de résister aux revendications non fondées sur un droit positif et ce moyen suppose alors l'emploi de la contrainte, au besoin de la force pour repousser les tentatives de ceux qui voudraient faire table rase au détriment des contrats et de ce qu'il entre de paix dans l'ordre social. C'est en ce sens une forme régularisée de la guerre comme c'en fut un effet quant aux distributions actuelles ; mais c'est en même temps une forme de paix, grâce à l'acquiescement et à la coutume ; c'est, dans ce mélange de guerre et de paix qui compose les relations humaines, une garantie telle quelle du premier des biens, la liberté des personnes, et quelque chose encore, en outre, une méthode historique de progrès social dont l'efficacité est prouvée par l'expérience » (1). D'un côté, le partage des biens est rendu plus douteux, par le fait que la population s'accroît et que la richesse générale reste insuffisante ; d'un autre, le travail et la liberté des riches ont contribué d'une manière énorme à l'enrichissement général et la loi de propriété semble encore plus juste que tout ce qu'on pourrait imaginer.

Mais cette réalisation du droit de défense en faveur des propriétaires a pour contre-partie la négation de la propriété aux autres, d'où aussi, chez les non propriétaires, un droit de défense, sinon d'agression. Renouvier trouvait dans Proudhon, cette idée

(1) *Science de la Morale,* II, 267. Comme Proudhon, Renouvier voit dans la propriété une défense contre l'abus du pouvoir de la société, un contrepoids à l'autorité de l'Etat. « La propriété a ceci de remarquable, — dit-il — qu'elle doit sa garantie et sa force au lien social et de servir de garantie et de défense à l'individu, contre la tyrannie de ce même lien. » *Ibid,* I, 381.

de l'antinomie de la propriété, mise en relief avec une force incomparable ; cependant il critique la façon dont Proudhon présente sa théorie. Comparant à l'esclavage qu'il définit l'assassinat, la propriété, Proudhon en dit qu'elle est le vol, parce qu'elle réduit le non propriétaire à la mort par la privation d'un droit. Mais ce droit, objecte Renouvier, que peut-il être, sinon le droit de propriété ? La définition de Proudhon ne s'applique donc qu'à la propriété monopole ; elle n'aurait donc plus de raison d'être si la propriété pouvait être également répartie, ou si, à défaut d'égale répartition, la vie et l'instrument de travail étaient garantis à tous par de justes institutions. Mais, en réalité, Proudhon ne demande pas l'abolition de la propriété dans l'idée de la refuser à tous, mais dans celle de la donner à tous. Malheureusement, il expose toute sa conception avec une dialectique « absurde » et des termes qui sans cesse prêtent à l'équivoque ; au bout de tout son prétentieux fatras d'antinomies, de prétendues synthèses, où Renouvier déclare n'apercevoir aucune philosophie réelle, il trouve le système de la mutualité, qui n'est qu'un garantisme inaperçu de lui (1).

La théorie de la propriété que nous venons d'analyser se résume à concevoir la propriété comme étant de droit naturel et rationnel, si on s'en réfère à la souveraineté pure de l'agent sur les choses aux conditions de sa liberté vis-à-vis de ses semblables et aux droits que lui confèrent l'occupation et le travail. Mais la propriété est aussi de droit positif, parce qu'elle est établie sur une convention tacite de société. C'est seulement si les raisons du droit de défense disparaissaient, si l'homme pouvait toujours attendre la justice de l'homme, que la convention de propriété pourrait disparaître pour faire place à une autre mieux adaptée à la recherche des fins morales. Mais dans l'état de guerre la propriété apparaît d'abord comme uniquement fondée sur la loi,

(1) *Philosophie analytique*, IV, 215 sqq.

et les injustices, les inégalités qu'elle consacre feraient voir que son but est manqué, si elle provenait de la loi naturelle. Cependant, dans cet état de guerre, c'est surtout la loi naturelle qui la justifie, parce que la propriété est avant tout une garantie des droits naturels de l'homme et une suite inévitable du droit de défense.

III. *Les droits dérivés de la propriété*

La propriété étant reconnue légitime et pour ainsi dire nécessaire dans la société réelle, il faut déterminer les droits qu'elle confère à ceux qui en jouissent. Renouvier les a toujours admis (1), sauf à leur apporter les restrictions et les limitations dont ils sont susceptibles, comme toutes les libertés, et que la justice exige.

La notion de propriété renferme sans conteste le droit de disposer en faveur d'autrui ; mais on voit moins bien comment une personne peut légitimement disposer de ce qu'elle possède, au moment où, n'existant plus, elle ne possède plus. On peut feindre qu'il y ait là une disposition conditionnelle, mais le droit de tester ressemblera beaucoup à un abus fondé sur une fiction. Ce n'est pas l'avis de Renouvier qui pense au contraire que le droit de tester est une extension légitime de la propriété. De même qu'on s'engage souvent pour l'avenir sans savoir si à ce moment la volonté d'autrui ou la sienne propre sera la même, ou si on existera, de même on est libre de disposer pour une époque où on sait qu'on n'existera pas en offrant toujours le même gage, celui de ses possessions actuelles. Les testaments sont de véritables contrats portant sur l'avenir : il doivent être libres comme tous les contrats de même nature. Reste donc à savoir s'il faut reconnaître de semblables contrats. Or quand l'homme teste, sa volonté est actuelle et porte sur un objet actuel, et le respect lui est dû, bien que ses effets portent sur l'avenir. Au moment où il

(1) Cf. *Manuel,* p. 55 et chapitres spéciaux.

est fait, le testament serait valable, et il deviendrait nul, au moment où il s'ouvre pour la raison que la volonté qui l'a créé est morte ? Ce n'est là qu'un sophisme (1). Tester est un droit qui découle logiquement de la propriété, ou alors il faudrait ne la considérer que comme un simple usufruit, ce qui serait la nier. Le droit de tester est de plus un droit naturel et le meilleur garant du maintien de la famille (2). A la mort du propriétaire, la propriété représente une accumulation faite, un gage des obligations contractées et un moyen de remplir les devoirs formels du défunt auxquels la société a le droit de suppléer s'il les a négligés ou involontairement écartés. Le droit de tester, reconnu par la loi, peut être limité par un impôt destiné à empêcher les grandes inégalités économiques. Le devoir familial oblige les parents à s'efforcer de donner aux enfants, personnes morales qu'ils ont créées, les moyens de développer leur vie et leur liberté, et de parvenir à l'accomplissement de leurs fins morales. Les parents sont tenus de fournir le minimum de biens et d'éducation qui assure l'indépendance à celui qui veut et sait s'en servir ; ils y sont tenus dans toute la limite de leur pouvoir matériel, mais sans toutefois aller jusqu'à se dépouiller. Ainsi le droit des enfants qui borne le droit des textes est borné lui-même ; il le faut, sinon les parents ne seraient que de simples usufruitiers et ici encore la propriété serait niée. Le conjoint lui aussi possède un droit qui vient limiter celui du testateur. Hors de ces cas la liberté de tester est entièrement libre ; le *Manuel* refusait tout droit d'héritage aux collatéraux, mais la *Science de la Morale* le leur accorde (3).

L'acte testamentaire est considéré par Renouvier comme un

(1) V. une intéressante discussion du droit de tester, dans STOURM, *Systèmes généraux d'impôts,* chapitre des impôts de succession.

(2) Cf. *Manuel,* p. 185.

(3) Dans les derniers ouvrages, le droit des collatéraux se trouve formellement nié.

fait normal lié à la nature de la propriété ; c'est même un devoir pour le propriétaire de faire usage de toute la puissance qu'il a reçue pour le bien, et s'il y manque la loi sociale se substitue à lui. Renouvier n'a jamais vu dans l'abolition de l'héritage le moyen de résoudre la question sociale ; mais bien qu'il écarte cette théorie saint-simonienne, il reconnaît tous les abus auxquels donne lieu l'hérédité, mais il pense que cet abus disparaîtrait avec tous ceux qu'engendre la propriété, le jour où l'on appliquerait les moyens qu'il propose et que nous étudierons. En attendant, il se prononce pour l'impôt successoral progressif.

La propriété entraîne encore le droit de louer et de prêter, d'acquérir par conséquent un loyer, un intérêt ou un profit. Renouvier rapproche du contrat de louage le contrat de salaire. Ils ont ceci de commun qu'ils consistent en un certain usage de la propriété comme instrument de travail concédé à celui qui ne l'a pas, et ce, sous de certaines conditions. Le travailleur loue son travail comme une sorte de propriété ; il y a eu, en quelque sorte, double contrat. Pour que les droits naturels des deux parties y soient respectés, conformément à la loi morale, il faut que les conventions soient libres, et que nul motif étranger à la justice et à la raison — le besoin, par exemple — ne pousse l'un des contractants à subir des stipulations non conformes à l'ordre rationnel des sociétés humaines. Faut-il condamner le régime du prêt, du loyer et du salaire comme conduisant à établir la propriété sur une personne ? Historiquement, le fait est bien proche de cela ; mais est-il vrai que ce régime ne puisse être, de par sa nature, appliqué en conformité de la loi morale ? On n'exagère pas en assimilant la condition du salarié à celle du serf, mais on exagère en rendant solidaire la clause fondamentale des contrats de salaire, des abus qui la caractérisent en pratique, et on se trompe en voulant détruire la propriété sous prétexte de la corriger.

L'application du travail à une matière donnée, laisse, tous

frais d'exploitation et de subsistance personnelle payés et toutes déperditions couvertes, un excédent, qui, sous le régime de la propriété est attaché à la personne et constitue son épargne. On ne peut nier l'existence ou la légitimité d'une telle propriété — ni prétendre qu'elle est hypothéquée au profit de la société en raison de tout ce que l'individu doit au travail social qui l'a précédé et qui l'entoure, car l'individu, étant membre de la société, peut prétendre à une part du capital social. Cette épargne est l'absolue propriété du travailleur, lorsqu'il a d'autre part satisfait à toutes ses obligations envers la société. L'épargne peut se produire, même si l'organisation sociale est entendue de telle sorte qu'elle fasse disparaître le dénuement et qu'elle mette la fonction de capitaliser à la portée de tous. L'usage de l'épargne est libre, mais il ne doit pas être une simple consommation improductive, sinon la société reculerait et le devoir d'augmenter sans cesse la somme de bien-être général serait violé. Chaque personne est donc tenue d'employer son revenu net en partie à la consommation reproductive. Il ne reste donc au propriétaire qu'à louer l'excédent de ses revenus quand il s'élève au point où il ne peut les utiliser lui-même, et ce point est vite atteint.

On ne peut exiger qu'il donne ou prête gratuitement son excédent, car sa propriété deviendrait purement nominale, et de plus il se verrait privé de cet excédent si, avant la fin du prêt, il venait à en avoir besoin. Le prêt à intérêt est légitime ; mais sans le supprimer, on peut prendre des mesures pour rendre cet intérêt aussi faible qu'on voudra. » Alors l'oisiveté sera difficile au riche (1) » — ajoutait le *Manuel,* au grand scandale de la Chambre — ce qui lui permettra d'accomplir son devoir de production corrélatif à son droit de propriété. Renouvier pense qu'il n'y a pas lieu que la loi fixe un maximum au taux de l'intérêt, ce qui

(1) *Manuel*, p. 170.

serait violer la liberté de l'industrie (1) : il proposera d'autres moyens pour diminuer le loyer des capitaux ; il jugeait ridicules les lois restrictives de l'intérêt de l'argent, parce qu'en convertissant son numéraire en un capital quelconque on y échappe ; pour être logique il faudrait arrêter l'intérêt de tous les capitaux, c'est-à-dire de tous les produits, c'est-à-dire encore le jeu même de la valeur. Renouvier compare cette chimère socialiste, à celle du mouvement perpétuel, en mécanique.

Le propriétaire du capital prêté aura donc droit à une partie du revenu de ce capital ; d'autre part l'emprunteur qui le met en œuvre y aura droit aussi. Est-il possible de concevoir une loi de partage qui soit juste pour les deux parties ? Un partage égal, comme d'ailleurs toute proportion fixe, n'aurait rien d'une loi, car le rapport de la propriété ou de la main-d'œuvre à la quantité des fruits est très variable. Mieux vaut attribuer tout le produit à une part et constituer l'autre à l'aide d'une valeur compensatoire qu'il s'agit de déterminer. Cette partie compensatoire sera loyer ou salaire selon que le propriétaire abandonne ou se réserve le produit du capital prêté. Il ne faut pas que l'un des contractants subisse une situation irrationnelle. Le revenu net que le propriétaire entend se réserver est constitué par l'excédent du produit sur les frais généraux et le paiement des salaires ; il ne saurait être nul que si la propriété était improductive, ou le salaire démesuré ; en somme la condition morale est remplie à l'égard du propriétaire. Le revenu net de la propriété est censé dépasser tous les frais qui contribuent à sa mise en valeur (y compris l'entretien du travailleur), et c'est à une part de ce revenu net que le travailleur a droit.

L'ouvrier doit donc trouver dans son salaire quelque chose de plus que ce qui lui est strictement nécessaire pour vivre ; s'il en

(1) Ce n'est que le 12 janvier 1886 qu'une loi vint rendre libre le taux de l'intérêt commercial.

est autrement, la condition morale du contrat n'est pas remplie « parce que le travailleur n'est pas mis dans la situation que la nature permet et que dès lors la raison exige, de retirer de l'emploi de ses forces un fruit excédant ses besoins stricts et immédiats, et qu'il est retenu vis-à-vis d'autrui dans un état de dépendance contraire à la morale » (1). Quand, au contraire, ce droit est réservé, alors le travailleur peut poursuivre des fins éloignées, épargner et accéder à la propriété, garantie d'indépendance. Il semble alors qu'on devrait simplement faire le partage égal du produit net entre le travail et le capital. Cela pourrait être, si le contrat de travail ou de louage était une vraie association où les frais généraux (2) seraient supportés en commun, et le reste partagé. Mais, dans le régime des loyers et des salaires, on veut que le salarié puisse compter sur son salaire, le propriétaire sur son loyer, tout en demeurant irresponsables ; la répartition est impossible alors sans aléa et c'est ce qui rend ce régime si inférieur à celui de l'association, sans cependant qu'il soit complètement injuste.

Les difficultés qu'il présente viennent de la solidarité humaine et des applications du droit de défense ; les coutumes qui caractérisent ce régime résultent de la lutte des intérêts. « Le propriétaire élève ses prétentions sans y connaître d'autres bornes que la possibilité de les faire accepter ; le travailleur, souvent réduit à louer son travail au minimum de prix ou pour sa simple subsistance remplit mal ses engagements et recourt à la fraude (3). » Le devoir est ici, très limité par le droit de défense ; l'individu ou le groupe national qui ne voudraient voir que le devoir seraient dupés, ou resteraient sans travail, ou seraient mis en état d'infériorité par les autres. Aucune réforme brusque

(1) *Science de la Morale,* II, 98.

(2) Ils comprennent l'entretien du travailleur, mais non celui du propriétaire.

(3) *Science de la Morale,* II, 101.

et totale n'est possible ici pour la personne ou la nation isolée. Les vices du travail, les injustices de la propriété s'entraînent solidairement, à cause du droit de défense. Ce grand fait érigé en système sous le nom de régime de liberté, Renouvier le déclare préférable encore à un système fondé sur l'autorité. Un tel système ne peut être conçu que comme résultant soit d'une autorité contraignante, persuasive, soit d'institutions une fois données, soit encore d'une autorité contraignante. Ce dernier seul est à craindre ; seul il peut donner lieu à une tentative de réalisation. Mais il faut le rejeter : parce que cette autorité pourrait n'être pas juste, et en tout cas ne serait pas infaillible. Dira-t-on qu'elle pourrait être librement consentie, mais alors si la liberté est capable de produire une autorité juste, c'est qu'elle est juste elle-même et qu'elle est digne d'agir seule. L'autorité, impuissante à prévoir toutes les difficultés de l'expérience dans les relations de la propriété et du travail, ne saurait être qu'oppressive. A l'autorité, il faut préférer la liberté car elle s'est toujours montrée, malgré ses abus, comme la plus grande productrice de richesses, comme remédiant le mieux aux vices de la coutume en élevant le plus la condition de tous. Elle seule peut changer la solidarité et le droit de défense en suscitant « des sphères particulières de relations où la défense soit moins nécessaire ». Ce sont les associations, en qui Renouvier voit le véritable instrument de la rénovation sociale. Mais cette confiance, faite à la liberté, ne va pas chez lui jusqu'à vouloir en justifier les abus ; nous avons vu comment il reproche aux économistes classiques de vouloir, à toute force, légitimer l'état de guerre, sans tenir compte de la justice, et de ne pas avouer l'opposition des préceptes de la raison pratique et des aphorismes de l'expérience. Entre le fait et le droit, il y a la même antinomie que celle aperçue entre la nature et les effets du droit de propriété.

Il a fallu réunir les contrats de louage et de travail, dans cette étude de droit économique pur, parce qu'ils ont même nature et

mêmes principes ; mais lorsqu'il s'agira d'examiner les moyens de rendre ces contrats plus conformes à la justice, dans l'ordre des faits, il faudra les disjoindre parce qu'ils réclament chacun des combinaisons appropriées aux effets qu'ils produisent. Avant d'aborder l'étude des solutions que Renouvier apporte aux divers points de la question sociale, il faut encore éclaircir quelques principes touchant le travail.

IV. *L'échange et la valeur du travail.*

Pour pouvoir apprécier la part du travail dans le revenu net, il est bon de se demander quel est le fondement de la valeur du travail. Il faut d'abord sortir du point de vue abstrait du travail considéré « comme une quantité homogène d'efforts appliqués à une matière donnée dans un temps donné, sans distinction de qualité dans l'objet ni dans le sujet ». La mesure de travail est en premier lieu dans une mesure de temps, et si deux travailleurs, appliqués à une même production, obtiennent dans le même temps des résultats inégaux, il est juste que le salaire soit inégal. Si un travail a exigé un apprentissage, c'est-à-dire un temps non payé, il est juste aussi qu'on en tienne compte dans le salaire. Faut-il ajouter à la notion simple du travail, la notion de qualité — selon l'espèce du travail ou le talent du travailleur — qui en change la valeur et en trouble la mesure ?

La théorie de Renouvier sur ce point est assez originale ; il la tire de sa distinction entre l'état de paix et l'état de guerre. La théorie généralement admise que le génie ou le talent ont, par le fait de leur existence même, un droit éminent de créance sur le monde entier, lui paraît aller contre la loi morale. En droit, rien n'est dû par personne à personne que pour un travail utile ou des services rendus. Le génie et le talent, le mérite en un mot, n'ont droit qu'au respect et à l'admiration. On transporte dans l'appré-

ciation des travaux l'inégalité qu'on met entre les hommes ; or les travaux peuvent bien avoir des valeurs morales différentes mais cela n'affecte en rien les droits et devoirs des hommes en société, à l'endroit des efforts qu'ils échangent pour atteindre leurs fins individuelles et communes. Si les hommes se doivent réciproquement le travail, on ne doit avoir égard qu'aux quantités — seules mesurables — pour évaluer le travail en tant qu'objet de commerce.

Au point de vue de l'idéal social pur, un homme qui, ayant rempli ses devoirs de débit et crédit, et pouvant rendre des services qui ne lui coûtent rien, vendrait, et très cher, ces services, serait jugé immoral et ceux qui les lui achèteraient manqueraient aussi à leurs devoirs. L'immoralité augmente, si l'on songe que toute capacité individuelle doit quelque chose au travail des générations antérieures. Mais dans l'état de guerre, c'est par suite d'une évaluation qualitative des travaux que le temps de certains hommes a été payé plus cher, et que s'est ainsi créée une classe d'hommes d'élite vouée à des travaux purement désintéressés en apparence, mais en réalité utiles aux fins communes. Ces hommes représentent un intérêt social à l'état de défense contre les passions de nivelement et ils peuvent réclamer de leur travail un prix exceptionnel. Tout travailleur est dans le même cas et cherche à obtenir le plus qu'il peut de son travail, en exploitant les préjugés en vigueur sur la nature des travaux. La lutte du marché conduit à l'établissement de valeurs empiriques, de telle sorte que le travailleur qui voudrait appliquer ici les lois de la raison ne le pourrait pas à cause de la solidarité de tous dans la lutte universelle.

Ici encore se retrouve l'antinomie entre le fait et le droit qui éclatait déjà dans la théorie de la propriété. En droit l'unité de valeur ne pourrait se fonder que sur l'unité de temps de travail, mais en fait, il est nécessaire de faire intervenir des éléments de qualité dans le calcul de la valeur ; il n'en est pas moins très

utile de bien dégager la notion juridique de la valeur du travail, si l'on veut peu à peu la faire pénétrer dans les faits.

Si le travail peut s'évaluer, les produits qui représentent une quantité déterminée de travail le peuvent aussi. Leur valeur comprend : celle des matières premières, c'est-à-dire du travail qui les a mises au jour ; celle de la main-d'œuvre ; les frais généraux, qui représentent du travail ; les frais d'emploi d'instruments, qui qui sont l'amortissement d'une quantité de travail une fois payée ; enfin l'intérêt des capitaux. Mais l'application de la théorie à la détermination du prix est impossible ; en effet, le prix de l'objet se compose de deux éléments : rétribution du travail qui serait à la rigueur mesurable, rétribution du travail et du capital, prise sur le revenu net. Or ce deuxième élément suppose le prix fait ; pour pouvoir être connu, et pour déterminer le prix, il faudrait au préalable le connaître : il y a là un cercle vicieux. En pratique, pour établir un tarif de valeurs justes, il faudrait une statitisque impossible qui conduirait le plus souvent à une inquisition intolérable, et dont les résultats qui seraient forcément des moyennes, seraient le plus souvent inapplicables aux cas particuliers. La pratique cependant trancherait la difficulté, la liberté réaliserait toute seule la condition morale des échanges, si l'idéal de justice était suffisamment présent dans les âmes et si chacun se conformait à peu près au devoir. Mais la réalité est loin d'un tel état et les mœurs des échanges, les mœurs commerciales sont peut être les plus viciées de toutes ; nous verrons quels moyens Renouvier propose pour les améliorer.

En général, tous les produits, tous les travaux, sont susceptibles d'être échangés ; il est pourtant des services moralement inéchangeables. Il est impossible d'aliéner ce qui touche la personne même et ses droits ; la propriété s'étend tout au plus sur une fraction déterminée du travail et de l'emploi des forces de l'homme, et encore la personne ne doit-elle point livrer son travail d'une façon humiliante, ni accepter vis-à-vis d'une autre une situa-

tion contraire à la dignité. C'est ainsi que Renouvier condamne les relations de domesticité ; elles sont immorales, « le serviteur étant aux ordres du maître qui n'a ni raison à donner, ni consentement à attendre, ni bienséance à garder peut-être » (1). Cette condamnation s'étend aux travaux répugnants que toute agglomération sociale exige et qui créent comme une sorte de domesticité. Renouvier se demande pourquoi ces travaux répugnants deviennent en général dégradants, et il en trouve plusieurs explications. C'est, ou bien parce que celui qui les accepte n'en aperçoit pas le caractère répugnant ou que ce caractère même l'attire, insensible ou dépravé, il perd en dignité. Ou bien il les fait parce qu'il est attiré par un salaire élevé, et alors il trafique de sa répugnance, c'est-à-dire de sa dignité. Ou bien enfin, il est enchaîné à ce travail par une suite d'entraînements extérieurs et de fatalités; il est rendu assimilable à un agent brut et la dégradation rejaillit de l'état sur sa personne.

Tous ces travaux abaissent l'agent qui ne les fait ni par devoir, ni par affection ou dévouement. La dignité est d'ailleurs compromise au même degré chez ceux qui commandent ces travaux ou ces relations — bien qu'ils estiment souvent le contraire. L'idéal social exige la disparition de toute domesticité et de tout travail répugnant en tant qu'obtenus en échange d'avantages matériels. Pourtant ce sont là des fonctions nécessaires ; comment peuvent-elles être remplies sans que la morale en souffre ? Pour la domesticité (2), on peut d'abord simplifier les travaux qui lui sont attribués, alors les membres de la famille ou les associés, à tour de rôle, peuvent les accomplir. Quant aux travaux répugnants,

(1) *Science de la Morale,* II, 146.

(2) Dans certains pays, la domesticité se transforme complètement, les domestiques se syndiquent, introduisent des clauses précises dans leur contrat de travail qui devient une sorte de contrat d'entreprise d'ouvrage. V. Jules Huret, *De New-York à San-Francisco,* et *De San-Francisco à la Nouvelle Orléans.*

Renouvier, pense selon le « trait de génie » de Fourier (1), qu'il faut en attendre l'accomplissement du mérite, du dévouement, mais il n'admet pas plus ici qu'en général le principe fouriériste du travail attrayant ; pour lui, s'il admet que la fin du labeur soit le plus souvent attrayante, il estime que les moyens et l'effort soutenu qu'il faut pour l'atteindre ne le sont pas. En échange du mérite appliqué aux travaux répugnants, il faudrait, comme salaire, la reconnaissance, non seulement morale, mais manifestée en dons gratuits — et jamais en rémunération débattue.

La morale et l'utopie se rejoignent ici, mais par des voies différentes : l'utopie croit à des transformations miraculeuses dans l'ordre des passions ; la morale ne compte que sur la transformation des mœurs par elles-mêmes, sous l'impulsion de la loi et de l'idéal moraux. Toutes deux veulent établir entre les hommes des rapports nouveaux qui ne soient pas dus uniquement à la coutume fatale.

L'observation de la réalité économique nous a fait apercevoir l'injustice dans toutes les relations humaines ; l'examen des systèmes qui se sont présentés pour l'expliquer ou l'abolir nous ont paru reposer sur des erreurs théoriques. Avant de chercher, avec Renouvier, les solutions qui conviennent le mieux aux questions sociales, il a fallu étudier, au point de vue du droit pur, les relations économiques fondamentales afin de connaître les principes qui les fondent et de déterminer la forme que leur imprime la justice. Il est indispensable si l'on veut introduire la justice dans les faits, ou l'en extraire, de se représenter l'idéal de la façon la plus claire. C'est la principale règle de la morale appliquée. Nous allons dans les recherches suivantes faire usage des

(1) Renouvier ne s'exprime jamais qu'avec une sorte d'admiration, quand il parle de Fourier. Ceci en est une preuve. En ce qui concerne les travaux répugnants, dans le phalanstère, ce sont les *petites hordes,* adolescents et gens dévoués, qui les accomplissent.

autres règles qui ordonnent de bien préciser l'écart entre le fait et le réel, et de rechercher les moyens à la fois les plus utiles et les plus susceptibles de faire évoluer la société empirique vers la justice idéale.

V. *Droits et devoirs sous le régime de la propriété. L'assistance.*

Dans l'état de guerre, la propriété est assimilable à ces coutumes injustes, comme l'esclavage par exemple, contre lesquelles, l'agent moral qui ne peut les changer de lui-même, est tenu de lutter par tous ses moyens pour les modifier et tout au moins pour se faire au milieu d'elles une loi de conduite le plus près possible du juste. Mais ici, il faut de plus chercher quels moyens généraux sont praticables pour passer de l'appropriation abusive à l'appropriation rationnelle, ou justement répartie, ou compensée ; il faut subir ce qui est tout en travaillant à le modifier. Le droit révolutionnaire serait certes légitime contre les abus de la propriété, mais on s'abstiendra d'en user si l'on songe à tous les ménagements dûs aux droits acquis, et à toute l'incertitude, aux difficultés et au désordre que comporte sa mise en œuvre. La morale appliquée maintient le droit issu de l'état de guerre, mais elle le soumet au devoir. Les relations de riche à pauvre seraient dominées par le devoir absolu, si ces relations existaient simplement et séparément entre eux. Mais, en réalité, l'occupant a en face de lui un nombre indéfini d'indigents dont le droit est identique à son égard. Partager ses biens serait sacrifice et non justice, et ne produirait peut-être que misère pour ceux mêmes qui en bénéficieraient.

Ceux qui possèdent ont pour principal devoir d'encourager et de commanditer le travail. Le font-ils pleinement, lorsqu'ils consacrent la plus grande part de leurs revenus à des dépenses

de luxe (1) ? L'idée que les grands revenus, dépensés fastueusement, font vivre les pauvres est un préjugé ; les travaux qu'exige le luxe ne sont pas plus avantageux que d'autres qui serviraient à tous en augmentant la totalité de l'avoir utile. Bien plus, ce luxe actuel est presque aussi immoral que celui des sociétés antiques, lesquelles vivaient sur l'esclavage. C'est parce que toute la classe de travailleurs est odieusement pressurée, que de scandaleuses et rapides fortunes s'édifient, permettant l'oisiveté heureuse de quelques-uns. Le luxe en lui-même n'est pas immoral : il ne le devient que lorsqu'il voisine avec l'extrême misère ; il est impossible d'approuver que le luxe des uns se déploie avant que l'aisance ou la satisfaction des besoins des autres soit obtenue. Toute jouissance égoïste dégrade l'homme ; au contraire, tout ce qui se partage se sanctifie. Niveler, c'est moraliser, disait Renouvier dans le *Manuel*, et toutes les institutions qu'il y propose tendent à l'égalité économique. Les économistes qui pensent réfuter les plaintes de ceux qui montrent la misère des classes pauvres, en faisant voir que la richesse des sociétés s'accroît, se condamnent eux-mêmes et avouent que dans les sociétés, la répartition est faite de telle façon que seuls quelques privilégiés profitent du travail de tous et que l'enrichissement de chaque individu n'est jamais proportionnel à l'enrichissement général.

L'idée du luxe a pénétré même le cerveau des réformateurs ; le luxe représente désormais le bonheur et l'on fait entrevoir au peuple une ère de jouissance luxueuse, oisive et complète. Rien n'est plus faux, ni plus immoral. La fin de l'humanité n'est pas dans l'opulence et la jouissance. La vraie société est celle qui apportera la justice. Le travail humain n'a pas diminué; il faut se borner à donner au peuple l'ambition du bien-être :elle est suffisante. L'abandon du luxe exagéré des privilégiés fera tourner les for-

(1) Renouvier examine la question dans le *Manuel,* ch. XII, dans *Science de la Morale,* ch. LXXXIX, et dans *Critique philosophique,* 76, II, 210 sqq.

ces de travail vers une production utile au bien-être général ; il y a tant à faire en ce sens qu'on ne saurait craindre que la misère ne suivit l'abandon du luxe.

On défend encore le luxe au nom de l'art ; mais la République égalitaire ne veut pas la suppression de l'art qui est utile au progrès moral ; elle se doit de le protéger, de susciter les vocations artistiques grâce à ses écoles spéciales ; la culture plus approfondie du peuple entier permettra la communion de sentiment et de pensée entre tous les citoyens dans les conceptions les plus hautes et les plus belles. Si la production artistique ne concerne qu'un petit nombre d'hommes, la consommation des chefs-d'œuvre regarde tout le monde. « Le peuple a droit à la beauté », a dit excellemment Mirbeau ; ce droit, la société juste doit le satisfaire comme tous les autres droits de la personne et la disparition du luxe, souvent vulgaire, de quelques riches, ne nuira pas au développement d'un art fait pour un peuple cultivé.

En bref, le luxe n'est pas condamné par la morale ; les jouissances esthétiques, même non générales, sont un bien pour l'humanité et sont peut-être la condition de la jouissance future de tous, mais il ne sera pleinement légitime, comme tout droit de guerre, que le jour où la justice sera pleinement observée. En attendant, Renouvier est bien près de dire avec d'Alembert, qu'il cite : « Le luxe est un crime contre l'humanité, toutes les fois qu'un seul membre de la société souffre et qu'on ne l'ignore pas. »

Les possédants ont donc le devoir strict de faire un bon usage de leurs richesses ; pour le reste, le devoir de l'individu, relativement aux abus de la propriété, n'est qu'un devoir d'assistance, devoir impossible à formuler avec précision, et difficile à évaluer. L'assistance individuelle doit d'ailleurs être complétée par l'assistance sociale. Le devoir d'assistance existe pour tous, mais il est limité d'abord par le devoir de conservation personnelle ; comme elle a pour objet dans la personne d'autrui la nature et

non la personne même, le semblable plus que l'associé, l'obligation d'assister n'est jamais nécessairement bilatérale. Mais toute société impliquant la poursuite du bien commun la maxime d'abstention ne pourrait être généralisée ; la maxime affirmative ne saurait l'être non plus d'une manière absolue, car la justice, dans certains cas particuliers peut s'y opposer. Dès que l'agent raisonnable entre en société, il cesse d'être entièrement maître de ses œuvres et dès lors une obligation générale, comme celle d'assistance, peut être en opposition avec une obligation contractée soit spécialement, soit d'une manière spontanée en vertu du contrat naturel tacie qui lie les hommes dans la poursuite du bien commun. Cette opposition tient à l'essence même de l'idée de société. Rigoureusement, dans la société, l'assistance n'a pas un caractère d'obligation, mais elle revêt un caractère *d'exigence*. Mais comme nul individu en particulier ne peut être désigné pour accomplir ce devoir, on est porté à en rendre comptable la société considérée comme une sorte de personne. Renouvier n'admet pas cette fiction et veut que tout devoir, individuel ou collectif, soit toujours attribué en propre à une personne réelle. Mais l'accomplissement du devoir d'assistance est plus facile à réaliser par une entente entre les membres de la société que par actes individuels, et c'est en ce sens qu'on peut dire de ce devoir qu'il est social (1).

Dans la société il y a vraiment un droit à l'assistance pour ceux que la liberté économique réduit à la misère ; il ne s'agit pas ici d'aumône, mais bien de justice ; l'individu, élevé au milieu de ce milieu artificiel qu'est la société, doit pouvoir tenir « de la volonté sociale au moins cette vie que les autres conditions de la société lui refusent » (2). Renouvier connaît l'objection faite à l'assistance de perpétuer le mal en le soulageant ; aussi ne la con-

(1) *Science de la Morale*, I, *ch.* XXII à XXVII.

(2) *Manuel*, p. 210.

sidère-t-il que comme un pis-aller; il reconnaît qu'elle est impuissante à prévenir ou à corriger radicalement les conséquences antinomiques de la propriété. S'y tenir exclusivement, ce serait nier la justice dans les relations sociales et la remplacer par la bonté, « résoudre par l'offre d'une loi de grâce, un problème issu d'un déni de justice » (1). Il vaut mieux, chaque fois qu'il se peut, assister par le travail que par l'aumône, et ce n'est que dans un cas de force majeure qu'on doit accepter une assistance sans travail (2). Si le travail et l'assistance étaient bien organisés, disait *le Manuel*, les inconvénients qu'on reproche aux machines disparaîtraient; l'économie de temps que donne la machine serait laissée comme loisir à l'ouvrier; les gains qu'elle réalise seraient distribués aux travailleurs qu'elle évince (3).

L'assistance se présente donc surtout comme un devoir pour la société. La justice veut que tout individu puisse mettre son activié au service de la société, et que la communauté remédie aux abus de la concurrence en fournissant à tous la possibilité de vivre de son travail. Mais la vraie solution du problème social doit être cherchée dans des institutions de justice (4). L'assistance se ramène au droit, au travail ; l'organisation de ce droit doit être préparée et complétée par des institutions qui redressent la fuite de la propriété aux accumulations et qui rendent à ceux qui en sont privés, des garanties équivalentes pour leur permettre d'atteindre leurs fins.

(1) *Science de la Morale*, II, 42-3.

(2) *Petit traité de morale*, p. 62.

(3) Cette idée originale qui, pratiquement, consisterait à alimenter les caisses de chômage avec la plus-value provenant des machines, n'est malheureusement qu'indiquée, et comme jetée en passant, dans le *Manuel*, sans autres développements.

(4) C'est la justice et non la charité qui exigent les relations sociales. Cette idée qui fait le fond des théories sociales de Renouvier est devenue un truisme. La littérature moderne l'a popularisée. Cf. A. FRANCE, *Crainquebille*, p. 321 sqq. — Bernard LAZARE, *Les porteurs de torches*.

VI. *Remèdes aux abus de la propriété.*
Propriété foncière.

Il n'y a que deux méthodes applicables dans la société réelle pour assurer la justice des relations économiques : celle des restrictions à l'appropriation de chacun, et celle des garanties qui laisse subsister la propriété, mais la grève de certaines obligations.

En ce qui concerne la propriété du sol, la méthode restrictive c'est la loi agraire, limitant le droit d'appropriation des personnes en ce qui concerne la terre, afin qu'un monopole exclusif ne se constitue pas aux mains de quelques-uns, ou rendant inaliénable un domaine familial primitivement attribué ; elle comprend aussi l'abolition des dettes, une distribution de biens ou une dépossession d'une classe au profit d'une autre. Historiquement, son application s'est toujours faite d'une manière révolutionnaire et il en est résulté des abus plus vifs que ceux auxquels elle prétendait mettre fin.

Mais faut-il accorder au propriétaire le droit d'user et d'abuser de sa terre ; peut-il la cultiver ou non, s'emparer de tout un pays, s'il en a le moyen, et tenir en ses mains le sort des travailleurs ? A cela, Renouvier répond que le droit de propriété n'est pas illimité ; la société peut le retirer aux individus qui en font un mauvais usage, ou qui ne rempliraient pas les devoirs sociaux qui leur incombent en tant que propriétaires. Il y aurait là une sorte d'expropriation pour cause d'utilité publique. Le droit de propriété individuelle dont le sol est l'objet est, en somme, peu sympathique à Renouvier ; il se refuse à l'assimiler nettement à tous les autres droits de l'homme et il ne l'admettrait pleinement que dans une société où il serait tempéré par des institutions de justice. Cependant il ne fait pas supporter à la rente du sol toute la responsabilité de la misère sociale et il critique l'économiste

américain Henry George qui s'attache à cette idée et accepte, par ailleurs, les autres formes du capitalisme .

On ne peut, selon Renouvier, incriminer la rente, qu'autant qu'on la fait rentrer dans le cas plus général du bénéfice prélevé par le capital sur le travail. S'il suffisait de supprimer la rente pour résoudre le problème social, la chose serait facile à faire parce que la terre est la forme de capital la moins difficile à atteindre à l'impôt. L'impôt aiderait la division de la propriété foncière et ce serait assurément un excellent résultat ; car le vrai problème est de réaliser l'union de la terre et du travail. La propriété privée du sol est bonne parce qu'elle favorise la production ; mais il faut pour cela que le cultivateur soit propriétaire : on peut y arriver en obligeant le propriétaire à donner de gros salaires à ses ouvriers agricoles, ce qui l'amènera à vendre ses terres, ou bien en l'imposant assez fortement pour obvier aux accroissements exagérés des domaines. On remédierait aux inconvénients du morcellement du sol, par l'association (1) de production agricole qui permettrait de pratiquer la grande culture. Cette coopération vaudrait encore mieux qu'une expropriation qui n'empêcherait pas la rente de se reformer ailleurs (2).

La restriction légale du droit d'appropriation sous un mode seul, ne mettrait pas obstacle à son expansion sous un autre et le but qui est de permettre à tous d'accéder à la propriété, serait manqué. Cependant on s'est presque toujours borné à restreindre la seule capitalisation immobilière, et cela parce que la propriété du sol est considérée comme la forme de propriété qui

(1) Un penseur que Renouvier admire, Stuart Mill, pensait comme lui sur la question de la propriété foncière ; il aurait même voulu que l'Etat achetât des domaines pour les confier aux associations qui offriraient des garanties de travail sérieuses.

(2) V. *Manuel*, ch. VII ; *Science de la Morale*, ch. LXXX *et Philosophie analytique*, IV, 588-193. Cf. F. MAURICE, *La réforme agraire et la misère en France* (1887).

répond le mieux à la garantie de la liberté ; mais ce sont là des mesures inutiles puisque la capitalisation mobilière est laissée entièrement libre et peut même déposséder les propriétaires terriens. C'est donc au capital en général qu'il faut appliquer les mesures de limitation ou de restrictions destinées à résoudre l'antinomie de la propriété.

Il n'en existe pas de direct — à moins de dépouillement pur et simple ; il faut prendre un moyen indirect tiré du devoir que tous agents moraux ont de garantir à leurs associés les instruments nécessaires pour travailler à leurs fins individuelles. Nous sommes amenés à l'impôt progressif dont le but avoué est de s'opposer aux accumulations individuelles de la propriété.

VII. *Théorie de l'impôt. L'impôt progressif.*

« L'impôt ne peut être que la part contributive de chaque personne aux travaux, c'est-à-dire, vu la division et la spécificité des fonctions, aux dépenses d'objet commun et qui leur sont profitables à toutes (1). » En cela, il ressemble à une prime d'assurance qui est toujours proportionnelle aux avantages que chacun peut retirer du système, augmentée d'une part de capital fixe pour les frais généraux du système, part égale pour tous, comme est égal pour tous l'intérêt de voir fonctionner la société. Il ne faut pas cependant assimiler tous les impôts à des assurances, sinon il faudrait tenir pour une loi le fait de lutte et ne voir dans la société que deux classes, l'une qui s'assure, l'autre contre laquelle on s'assure. Tant qu'on reste dans le droit pur, il faut regarder les hommes comme s'unissant en société pour la poursuite des biens communs et créant pour y arriver des fonctions publiques émanant seulement d'une idée de direction générale

(1) *Science Morale,* II, p. 168.

et de travail commun. L'impôt est alors simplement la contribution aux frais généraux de la société ; il est entièrement juste, s'il est librement consenti et c'est pour le citoyen de la République, un devoir de le payer (1).

Si le principe des garanties est reconnu dans la société, on doit admettre aussi l'impôt personnel et proportionnel, mais un tel impôt ne serait juste que si chacun avait part au revenu net de son travail. Dans l'état de guerre actuel ou cette juste répartition n'existe pas, cette idée de l'impôt est inapplicable. On cherche à saisir l'impôt où l'on peut et d'une façon dissimulée. Il est presque inutile, dit Renouvier dans le *Manuel* et dans le *Gouvernement direct,* de faire la critique du système d'impôts existant (2) ; il suffit d'énumérer les impôts pour voir que « chacun rappelle quelque outrage à l'humanité, quelque insulte à la dignité du citoyen, quelque iniquité fiscale ou tout au moins quelque absurdité économique » ; l'impôt foncier fait renchérir les produits du sol ; la cote personnelle mobilière grève justement ceux qui ont le plus de charges ; la patente, d'origine tyrannique, est incompatible avec la liberté du travail, elle crée un privilège insupportable en République. Quant aux impôts indirects ils font lentement mourir de faim le peuple, ils sont lourds au pauvre et légers aux riches (3).

En se plaçant au point de vue de la pratique actelle, on ne peut dire que l'impôt proportionnel sur les revenus quelconques soit juste. Il est logique que ce soit les revenus et non les personnes les revenus et non les capitaux qui soient taxés et qu'ils le soient proportionnellement à leur importance : ce système est le plus

(1) *Manuel*, p. 137 et 151.

(2) Le système français d'impôts n'a subi depuis 1851 que des modifications de détail.

(3) Renouvier condamne aussi les douanes et dans *Gouv. direct.* (p. 294), il demande qu'on adopte le libre-échangisme. La France allait y arriver pour un temps et partiellement en 1860.

voisin du régime fiscal normal. Il y a pourtant à lui faire des objections. On ne peut vouloir que le prélèvement opéré par l'impôt dépasse le revenu net ; cependant, comme il y a beaucoup de gens qui n'ont aucune part au revenu net, ou bien il faut les exonérer, ce qui donne indirectement l'impôt progressif, ou bien il faut les frapper en se fondant sur ce que la loi des salaires nécessaires fera monter le salaire à la somme réclamée par l'impôt : mais c'est accepter une loi odieuse et de plus, en attendant qu'elle fonctionne, ce serait prélever l'impôt sur un fonds qui n'existerait pas encore.

Pour qu'un système d'impôts rationnel fut applicable, il faudrait un changement dans les conditions sociales et dans la répartition du revenu net. Mais ne pourrait-on faire servir l'impôt à préparer ce changement ? C'est justement l'opinion de Renouvier qui conclut à l'impôt progressif, sorte d'assurance, mais payée par les uns au profit exclusif des autres et cela parce qu'il y a vraiment dette de ceux à qui la coutume a permis de s'enrichir envers ceux qu'elle a constamment écartés de la propriété. Le problème social est de rendre une société possible dans laquelle l'accession au capital soit donnée à tous, or l'impôt progressif empêcherait que la répartition libre puisse « dépasser, dans les mêmes mains, une mesure jugée convenable à raison de la privation corrélative de tous ». Il s'agit aussi de réclamer à chacun de justes dons pour le bien de tous, et la progression y réussit comme elle réussit à empêcher les fausses inégalités dans une société où la richesse mal répartie « fausse les pouvoirs, corrompt l'autorité et donne à la liberté toutes sortes d'applications immorales ». L'impôt progressif ne porte aucune atteinte à la liberté : il empêche seulement les faits dont la répression importe et est exigée par le droit (1).

Ainsi l'Etat a droit de réclamer plus au pauvre qu'au riche.

(1) *Science de la Morale,* chap. LXXX.

« C'est l'esprit de l'impôt progressif, qui doit être le véritable impôt républicain, aussi longtemps qu'il y aura de grands revenus dans l'Etat et que la propriété ne sera pas très divisée (1). » C'est seulement quand, par ce moyen, la transformation sociale aura été opérée, une certaine égalité de conditions établie qu'on pourra établir la contribution unique et rationnelle (2). Dans toutes ses œuvres, l'impôt progressif est présenté par Renouvier comme un puissant instrument de réorganisatoin sociale ; il le considère comme un moyen de combattre les effets de l'hérédité, en diminuant les capitaux oisifs et en favorisant une plus large accession de tous à la propriété par la création d'un fonds destiné à cet usage et formé de son produit. Il combat l'exemption totale des petits revenus pour une raison économique, particulière à la France où ils sont très nombreux, et pour une raison morale, d'ordre général, à savoir que tout citoyen doit partager l'honneur de faire vivre la société. De plus, il n'est pas bon, semble-t-il que les riches deviennent les commanditaires attitrés des services publics.

Renouvier répond à l'objection qui consiste à montrer que de deux fortunes payant l'impôt, celle qui était la moindre avant la progression, peut se trouver égale ou même supérieure à l'autre, une fois la progression appliquée ; il y répond en mathématicien, par l'exposé de systèmes de progression très ingénieux, très variés qui tout en suivant une formule d'une entière continuité, n'arrivent jamais, comme les détracteurs du système ont coutume de le faire craindre, à absorber totalement le revenu (3).

Quant à l'objection que cet impôt dégoûterait les citoyens du travail et nuirait à la production, il la réfute en montrant que le travail n'aurait pas besoin d'être encouragé par de grandes for-

(1) *Manuel*, p. 255 sqq.

(2) *Science de la Morale*, ch. LXXXVI, t. II, p. 177.

(3) *Manuel*, p. 254.

tunes individuelles si les institutions sociales que l'impôt progressif permettrait d'établir, fonctionnaient. En outre, il y aurait une sorte de discrimination des revenus en considération des charges de famille; de plus, le capital n'étant pas imposé le travailleur pourra toujours s'en constituer un.

A ce dernier point nous objecterons pourtant que, dans le système de Renouvier, il sera difficile de capitaliser si l'impôt frappe l'épargne ou simplement l'augmentation de revenu acquis par le travail. De plus, Renouvier a pris soin lui-même de dire (1) que l'impôt progressif avait pour but avoué d'empêcher la capitalisation et de remédier aux abus de l'hérédité. Mais le vrai rôle de l'impôt progressif est de permettre la transformation sociale: après quoi, il devra disparaître et alors l'inquiétude de ne pouvoir capitaliser sera sans raison, puisque la justice sociale règnera. L'impôt progressif n'est qu'un moyen de transition.

Au début il le faudra très fortement progressif pour qu'il opère fructueusement.

Renouvier propose encore d'autres mesures fiscales: impôt frappant les créances sur l'Etat ou sur les particuliers, et qu'une partie du produit en soit réservée pour les débiteurs « à titre de don fait au travail par la propriété, dans l'intérêt commun ». Ce vœu, émis dans le *Manuel*, était inspiré par le projet soumis peu de temps avant par Proudhon à l'Assemblée nationale (2). Renouvier ne désespérait pas de le voir adopter un jour comme préambule à l'établissement du crédit gratuit. Ce ne serait pas une spoliation, ou alors il faudrait dire avec Proudhon que l'impôt sur le travail

(1) Cf. *Philosophie analytique*, t. IV, 634.

(2) Dans ce projet, présenté par Proudhon le 11 juillet 1848, il était proposé que la moitié de l'impôt demandé aux propriétaires fût donnée aux locataires en réduction de leurs loyers ; la même disposition s'étendait aux fermages, aux dettes hypothécaires ou chirographaires. Le projet réduisait encore de 5 à 50 p. 100 les traitements des fonctionnaires. Son produit devait permettre d'organiser le crédit. Le projet fut repoussé, après un rapport dédaigneux et peu intéressant de Thiers.

n'est qu'un assassinat! La République est juge de l'emploi de ses ressources, et c'est à elle qu'incombe, nous l'avons vu, le devoir d'assistance.

Dans le *Gouvernement direct*, l'organisation fiscale de l'Etat et de la commune y est minutieusement réglée; l'impôt est réclamé uniquement au capital; mais c'est là une idée qui ne se trouve dans aucun autre ouvrage de Renouvier, sinon pour y être rejetée; on peut en conclure ou bien qu'il y tenait peu, ou bien qu'elle appartenait à son collaborateur (1) et c'est pourquoi nous ne nous y arrêtons pas. Les autres revenus de l'Etat étaient demandés, dans cet ouvrage aux régies, services publics, domaines et assurances sociaux.

Il est inutile de présenter ici la discussion de l'impôt sur le revenu ; théoriquement, il est certain qu'il constitue une bonne mesure fiscale, mais en pratique, il est permis d'en suspecter l'efficacité, lorsqu'on voit combien la seule annonce d'une discussion législative de ce système fait émigrer les capitaux. Il faut cependant reconnaître que Renouvier le justifie logiquement et le rattache à sa conception sociale fondamentale, celle de la société conçue comme une réunion d'êtres obligés mutuellement de travailler à leur bien commun; le devoir des possédants de procurer aux indigents des garanties équivalentes à la propriété étant reconnu, l'impôt progressif est un moyen de les mettre personnellement dans l'obligation de l'accomplir; car tout devoir social doit avoir pour sujet des personnes réelles.

L'impôt progressif n'est qu'un moyen restrictif de remédier aux abus de la propriété ; il n'atteint pas le but, mais il le dégage et il fournit les moyens matériels nécessaires à la transformation sociale: il s'agit de les mettre en œuvre. Le droit à l'instrument de travail subsiste, malgré les facilités apportées par l'impôt à l'accession à la propriété, pour celui qui en est dépourvu, indépendamment de sa volonté, c'est le droit au travail.

(1) Ch. Fauvety.

VIII. *Le droit au travail. L'organisation industrielle.*

La question du droit au travail, presque oubliée aujourd'hui, préoccupait tous les esprits en 1848; c'est sur cette question que se fit la Révolution. Avec tous les socialistes de l'époque, Renouvier pense que l'établissement du droit au travail est une nécessité parce qu'il n'y a ni dignité, ni indépendance possible pour l'homme qui n'est pas assuré de gagner par son travail de quoi suffire aux besoins de sa vie. Cette question est celle à laquelle se ramènent toutes les autres dans le *Manuel*. « Le principe élémentaire du nouveau pacte social réclamé par le peuple français s'exprime en deux formules désormais impérissables : droit au travail, droit à l'assistance. Ces deux droits seront inévitablement reconnus dans une République juste dont tous les membres solidaires s'imposeront le devoir réel d'assurer le travail qui fait vivre à ceux d'entre les citoyens qui n'ont ni l'instrument, ni la matière de ce travail, ni les moyens présents de se les procurer, et d'assurer la subsistance à ceux qui sont hors d'Etat de travailler » (1).

Ce droit avait été discuté à l'assemblée de 1848. Certains membres avaient reconnu qu'il existe, mais s'étaient demandés : « Est-il possible ? Qu'est-ce donc qu'un droit possible, s'écrie à son tour Renouvier, et il s'étonne qu'une aussi « boueuse logique » ne révolte pas tous les cœurs. Comment le droit pourrait-il dépendre du fait ou le principe de la conséquence ? »

D'autres avaient assuré que ce droit ne se conçoit point et que la fraternité est satisfaite, si l'on admet le droit à l'assistance. Mais, selon Renouvier, ce droit, bien compris engagerait la République aux mêmes sacrifices que le droit au travail et nous avons vu qu'il s'y ramène. Il posait nettement la question du droit

(1) *Manuel*, p. 83.

au travail. « Le travail est *la vie;* pour travailler il faut *un instrument;* cet instrument, les travailleurs ne l'ont point et on ne le leur prête pas toujours à des conditions tolérables. *Les travailleurs demandent donc justice à leurs frères qui ont tout pris,* et ce n'est pas le droit de tendre la main qu'ils réclament, mais le droit de participer aux avantages d'une société dont ils ont toutes les charges (1) ». Le droit qu'ils réclament est fondé en justice, et l'insurrection même peut en être la sanction.

On fait au droit au travail diverses objections que notre philosophe réfute : s'il est reconnu, dit-on, il faudra l'organiser par voie d'autorité, et l'esclavage sera rétabli ; force est donc d'accepter la liberté avec ses risques, la richesse et la misère. A cela l'ouvrier peut répondre qu'il préfère le pain à la liberté de mourir de faim, puisque dans notre société, c'est la seule liberté qu'il ait, parmi les possédants qui, par nécessité, sont des exploiteurs (2). Cette réponse, il faut le reconnaitre, s'accorde avec les faits, et il est constant que les ouvriers ont aujourd'hui une tendance à réclamer dans la législation du travail, des mesures privatives de la liberté. L'intervention du législateur dans le contrat de travail se connait, à cause de l'inégalité économique des personnes parties à ce contrat ; elle ne se conçoit que comme protectrice pour l'ouvrier.

La crainte de voir l'esclavage rétabli n'est pas fondée : de simples lois n'auraient pas ce pouvoir et en outre le droit au travail n'est pas incompatible avec toute industrie libre ; ceux qui pensent le contraire reconnaissent implicitement que l'exploitation du travailleur est nécessaire à leur régime de liberté.

On objecte encore que le droit au travail serait la fin de la propriété. Oui, dit Renouvier, de la propréte-tabou, mais il faut revenir à une plus juste conception de la propriété ; la propriété

(1) *Manuel,* p. 87. C'est Renouvier qui souligne.

(2) *Philosophie analytique,* t. IV, p. 598.

comme tous les droits et toutes les libertés doit, dans la société avoir une limite. Si la propriété était reconnue sous la réserve des droits de l'humanité, elle n'en serait que plus sacrée, le droit de propriété-monopole contient une irréductible contradiction puisqu'il aboutit à refuser la propriété à toute une classe d'hommes qui acquièrent par là un droit de défense, si ce n'est d'agression Proudhon considérait de même le droit au travail comme une conséquence de la propriété, mais il y voit le seul moyen d'abolir cette même propriété. Il sort d'elle-même, comme le libre examen sortait des affirmations religieuses et la souveraineté du peuple, du droit divin, pour la détruire (1). Si la solidarité sociale était établie, la propriété deviendrait une sécurité mutuelle et tomberait en désuétude.

Ainsi le droit au travail est pour Renouvier, un principe de justice, un principe qui garantit à l'individu la possibilité de vivre en se servant des instruments de travail existants. Le nier, comme fit l'assemblée de 1848, c'est commettre une injustice et admettre un contrat social qui dépouille l'individu de ses libertés naturelles sans rien lui donner en échange (2).

Le droit au travail (3), c'est le droit à la vie, dont la recon-

(1) On reconnaît la dalectique habituelle de Proudhon ; elle fait songer ici à celle de Marx qui d'ailleurs la tient, comme Proudhon, de Hegel. Proudhon définit le droit au travail « le droit qu'a chaque citoyen, de quelque métier ou profession qu'il soit, d'être toujours occupé dans son industrie, moyennant un salaire fixé non pas arbitrairement et au hasard, mais d'après le cours habituel et normal des salaires ». (Proudhon, *le Droit au travail et le Droit de propriété*, p. 198).

(2) *Philosophie analytique*, t. IV, 205. Renouvier fait allusion aux séances des 14 et 15 sept. 1848.

(3) Ce droit était repoussé en pratique par Stuart Mill que Renouvier combat à ce sujet. Mill reconnaît le principe du droit au travail, mais il l'écarte au nom du principe de population et il rend responsables les parents de la misère des membres qui surpeuplent la société. C'est là un manque de logique parce que la question d'assistance sociale se pose avant celle de la responsabilité des parents. Mill confond une question

naissance est le principe même de toute société. Or, dans les sociétés modernes, un tiers au moins de la population manque de ce qu'il lui faut pour vivre. L'assistance n'empêche que la mort subite pour cause de famine, mais non la mort par famine chronique (1). Les institutions d'assistance n'y remédient pas ; d'ailleurs, dans une société juste, elles ne doivent subsister que pour ceux qui ne peuvent gagner leur vie. Le problème social consiste à faire que tout individu valide puisse vivre par son travail et le devoir d'une « société sociale » est de l'assurer ; cela doit être facile pense Renouvier, car l'homme produit plus qu'il ne consomme, mais il faut réduire le nombre des parasites et augmenter celui des producteurs.

Après avoir dégagé les principes du droit au travail, et les avoir appréciés au nom de la justice, Renouvier en esquisse l'application. La République doit d'abord organiser le travail en provoquant et soutenant des associations de production, en créant les institutions de crédit gratuit, en réalisant une plus équitable répartition de la propriété foncière. Il lui en fait prendre l'engagement formel dans la déclaration qui suit le *Manuel* (76 à 78). Si ces institutions étaient établies, le droit au travail ne serait presque jamais revendiqué. Enfin les mesures de garantie par le travail proprement dite consisteront dans l'extension des travaux publics et dans l'obligation d'y employer les chômeurs ; il ne s'agit pas de socialiser la production, mais de la renseigner et de la diriger (2). On pourra même donner aux travailleurs ainsi

immédiate et pratique qui concerne les devoirs présents des riches envers les pauvres avec le problème théorique de savoir si la loi de population est incompatible avec le progrès social dans l'ordre de la justice ; il propose une solution utopique : garantie mutuelle complète, mais abdication du droit de propager l'espèce à son gré.

(1) La mortalité et les maladies sont plus fréquentes dans les classes pauvres que dans les classes aisées ; V. les recherches physiologiques du prof. Niceforo sur les diverses classes sociales.

(2) Les institutions communales prévues dans le *Gouv. dir.* devaient

employés un salaire un peu inférieur à ceux des industries libres pour les inciter à y chercher une occupation.

Ainsi Renouvier conçoit le droit au travail comme une institution tout à fait libérale; il s'étonne de la voir adoptée par un communiste comme Louis Blanc, car selon lui elle exclut le communisme. Le seul énoncé du droit au travail implique une opposition entre la société constituée d'une part, où l'instrument de travail est entièrement approprié, et l'individu d'autre part, qui réclame l'usage de cet instrument comme condition d'existence pour lui. L'organisation du travail doit se compléter — et même se réaliser — dans l'organisation de l'industrie et de l'échange à laquelle nous arrivons. Comme Proudhon, Renouvier y fait entrer l'organisation du crédit.

Le droit au travail qui est l'équivalent moral de la propriété et qui se présente comme le meilleur moyen de résoudre l'antinomie essentielle de cette constitution, ne saurait corriger les vices des transactions privées qui subsisteraient par hypothèse. On ne pourrait pas demander ici à l'impôt progressif de faire les frais de la garantie, car ici l'origine de la charge de payer l'impôt ne serait plus dans l'accroissement de la propriété, mais serait imputable à toute propriété grande ou petite et à tous les hommes en état de lutte. Il ne conviendrait pas non plus que les travailleurs fussent affranchis de la responsabilité qui leur incombe dans un milieu de coutume déloyal. Certes il est possible ici que le droit au travail garantisse au travailleur des conditions de vie semblables à celles que lui donne la coutume ; mais, en théorie, ce droit exige que le travailleur soit mis à même de capitaliser et c'est dans ce sens qu'il est inapplicable ici. Si la société tentait de l'appliquer dans le sens de la théorie, les lois du salaire libre

y pourvoir. Chaque commune devait se charger d'employer ses chômeurs; la statistique devait permettre le déplacement opportun des ouvriers vers les endroits où la main-d'œuvre manquerait.

restant les mêmes, tous les travailleurs voudraient jouir du premier mode de répartition, et la société serait amenée à se substituer à ses membres dans la distribution du travail et des salaires. On reviendrait ainsi au communisme par lequel les hommes veulent appliquer la justice en masse alors qu'ils s'en reconnaissent incapables individuellement ; sous prétexte de remédier aux abus de la propriété, on la supprimerait, ce qui est contradictoire.

Renouvier ne veut pas du collectivisme ; la production doit être laissée à l'initiative et à la responsabilité des individus seuls ou associés, sinon les citoyens deviennent les esclaves de l'Etat dont ils attendent la subsitance. Cependant le travail et l'organisation industrielle doivent et peuvent être réglementés. La République a eu pleinement raison de libérer le travail des entraves anciennes, car il est un droit et un devoir ; de plus le libre choix des métiers est utile à la production (1). Mais la liberté illimitée de l'industrie a ses vices et l'Etat doit intervenir ici, au nom du principe social. Le travail, longtemps esclave, n'avait pas la force de vivre en liberté ; cette liberté acharnée voulue par la Révolution a produit une concurrence effrenée : d'où la misère d'un côté et l'oisiveté luxueuse, de l'autre. L'aristocratie de l'argent, plus oppressive que celle du sang, s'est constituée contre le peuple. Malgré le bien-être qu'elle a apporté, la concurrence a aggravé la lutte pour l'existence ; les plus faibles, comme au jeu les moins riches, ont succombé ; la concurrence, sans garanties, n'est que l'insécurité mise en système (2). La République, qui a reconnu la liberté de l'industrie doit donc empêcher qu'elle soit dangereuse, son intervention est justifiée par l'intérêt commun en faveur de cette classe de deshérités, que la société égoïste admet, et envers qui la justice lui impose des devoirs.

(1) *Petit traité de morale*, p. 46.

(2) *Phllosophie analytique*, IV, 599.

L'organisation du travail doit avoir une double base : d'abord la libre association du travail. Cette liberté, refusée par la célèbre loi Le Chapelier en 1791 au nom de la liberté de l'industrie, le fut encore en 1849 à l'assemblée nationale ; en attendant que la loi de 1884 leur donne en partie satisfaction, les ouvriers durent employer toutes sortes de moyens détournés pour parvenir à discuter, fortifier et défendre « leurs prétendus intérêts communs » selon l'expression de Chapelier.

L'autre base est la réglementation de l'industrie et du commerce. Sur ce point aussi les lois sociales se sont fait longtemps attendre, en France surtout. En 1848, à l'époque des revendications de Renouvier (1), les lois de protection ouvrière n'existaient presque pas en France. A grand'peine, on avait voté en 1841, une loi limitant à 12 heures par jour le travail des enfants de 8 à 12 ans ! Un grand nombre des critiques que contient le *Manuel* seraient encore utiles à faire aujourd'hui sur ce sujet.

Si la production doit être laissée libre, il n'en est pas de même du commerce en qui Renouvier voit une fonction éminemment sociale. Il s'est toujours élevé âprement (2), avec une abondance et une sévérité qui rappellent Fourier, mais avec moins de verve, contre les mœurs vénales et basses qu'engendre le commerce. Les produits ne vont pas directement de producteurs à consommateurs. Il y a des intermédiaires dont le travail se fait rétribuer par un bénéfice hors de proportion avec son utilité, et n'obéissant à aucune règle. Ce n'est pas le laissez-faire qui, sous le seul stimulant de l'intérêt et avec la vénération professée pour l'enrichissement qui réduira comme on l'affirme, le bénéfice commercial au minimum. Le commerçant ne se considère pas comme un vendeur et il use de tous les moyens de la lutte à laquelle

(1) Il les reprend, à l'occasion dans la *Critique philos.*

(2) *Le Manuel,* p. 200 sqq. *Science Morale,* ch. LXXXIII ; *Philosophie analytique,* IV, 598, 1899.

donnent lieu la valeur incertaine du travail et le besoin plus ou moins grand que le producteur a de vendre. Le commerce peut même devenir un simple jeu: l'agiotage. L'idée d'un bénéfice minimum ou modéré est presque incompréhensible. Le bénéfice minimum, ce serait zéro. Quant au bénéfice modéré, la concurrence ne l'assure pas autant qu'il pourrait sembler, parce que tous les commerçants ont l'idée commune de s'enrichir, et parce qu'ils veulent parer aux aléas de leur métier: et pour cela ils maintiennent les prix à des taux élevés. La concurrence ne limite pas le prix d'une manière universelle et régulière, parce que le commerçant augmente le prix normal, dès que l'acheteur est supposé ne pas devoir s'y opposer.

La loi de l'offre et de la demande, qui selon les économistes, fixerait le taux des prix n'agit pas librement. La demande n'est pas déterminée par le besoin pur, mais par la position respective de celui qui offre et de celui qui demande. Pour être morale, cette loi devrait annuler les bénéfices du commerce; or elle n'arrive même pas à les tempérer .

Les mœurs que le commerce engendre sont répugnantes : les moindres sont le secret, le mensonge et la fraude. Dans les affaires astreintes à la sincérité, l'énormité des bénéfices compensent le désagrément d'être sincère. La morale du commerce a bien, il est vrai, engendré le respect à la parole donnée — et c'est là, constate Renouvier, une supériorité sur les mœurs politiques — mais il est évident que les commerçants n'ont institué cette convention morale qu'afin de pouvoir violer avec plus de sécurité toutes les autres lois morales.

Il serait désirable que le bénéfice fût établi d'une manière fixe. Il y a plusieurs moyens d'obtenir ce résultat. On peut l'attendre d'une autorité de contrainte ; mais son travail serait aussi difficile que si elle voulait fixer le tarif des valeurs qui provoquent la fraude et elle ne fonctionnerait bien que si elle était librement consentie, c'est-à-dire inutile. Il vaudrait mieux créer une

agence sociale de distribution des produits. Ce n'est pas là un moyen attentatoire à la liberté ; l'échange étant un phénomène surtout social, une telle agence semble possible sans qu'il soit nécessaire de toucher aux droits naturels des individus ou de socialiser la production. On ne fait ainsi qu'adapter l'organe à la fonction ; il s'agit ici d'une fonction sociale, c'est à l'Etat de l'organiser. Renouvier pense que l'Etat ne ferait ainsi qu'user de la liberté, qui existe pour tout le monde, et qui existerait encore, après son intervention, pour les particuliers. Théoriquement, c'est possible ; mais on peut se demander si c'est là une vraie liberté puisqu'elle aboutirait à se détruire, et que la concurrence de l'Etat — au fond c'est là le but de Renouvier — aboutirait au monopole de l'Etat ; la concurrence serait impossible et les parties en présence ne lutteraient pas à armes égales. La République créerait des dépôts d'importance diverse, et les multiplierait le plus possible. Mais voilà les fonctionnaires multipliés du même coup, le parasitisme, odieux à Renouvier, accru et l'influence sociale des commerçants qui peuvent former un contrepoids utile à l'autorité de l'Etat, supprimée. Cependant, il faut reconnaître qu'un tel système réaliserait une certaine économie, qu'il permettrait à l'acheteur de trouver plus de garanties qu'il n'en obtient actuellement chez les fournisseurs particuliers .

Mais est-il besoin de remettre aux mains de l'Etat une part si importante de l'activité économique ? et les associations coopératives de consommation ne pouraient-elles tout aussi bien modifier les relations commerciales ? Renouvier leur est très favorable, mais il n'abandonne pas son idée d'une agence sociale de distrition. Toutefois, le véritable moyen de transformation serait une réforme des mœurs. Il faudrait essayer de soumettre le jeu de la liberté concernant les bénéfices de l'échange à la loi rationnelle, de façon à ce que chacun puisse être plus juste dans ce domaine et puisse compter sur une conduite semblable de la part des

autres. Mais c'est là un vœu tout platonique, et sans être sceptique, on peut penser que la réalisation n'en est pas prochaine encore. Quant au moyen pratique proposé par Renouvier, il est dangereux et peut-être inapplicable actuellement.

Un commerce dont la nature incombe tout particulièrement à l'Etat, au même titre que celui des transports — c'est le commerce de banque. Il s'agit d'assurer la distribution du crédit pour la plus grande utilité de tous, et ici plus encore que pour les produits, il importe de supprimer les prélèvements des intermédiaires, et il semble que l'action centralisée y satisfait mieux que l'action dispersée des intérêts particuliers. Nous allons étudier les institutions de crédit, conçues par Renouvier comme un complément de l'organisation du droit au travail.

IX. *L'organisation du crédit et de la circulation. Les assurances.*

De même que l'Etat a le droit de faire concurrence au commerce pour en tempérer les exigences, de même, pense Renouvier, il a le devoir d'intervenir dans le commerce de banque, celui où le privilège de l'argent exerce le plus durement son influence oppressive. « Les banques, comme les routes et les chemins de fer doivent être sociales. La circulation du capital est une fonction sociale (1). » Le principe du crédit social se justifie par ce fait que la société autorise l'appropriation avec toutes ses conséquences ; c'est pour l'individu une compensation des appropriations qu'il trouve déjà faites autour de lui (2). En prêtant elle-même des capitaux au travailleur qui offrirait la garantie de son travail et de sa moralité, moyennant une faible rétribution, la République pourrait faire tomber en désuétude le prêt à intérêt et

(1) *Gouvernement direct*, p. 27.

(2) *Science de la Morale*, II, 56.

l'usure (1). Et Renouvier propose le crédit gratuit. « Que le crédit gratuit renverse les barrières des seigneurs, et la propriété sera vraiment un droit de l'homme, parce que tout homme en aura ! (2) » Il approuve, dans le *Manuel*, le projet de crédit gratuit présenté par Proudhon à l'Assemblée. Le principe de Proudhon était que dans la société, tout le monde travaille pour rien afin que chacun jouisse de tout pour rien. Ce principe, selon lui, appelle la justice et engendre la réciprocité, base de la justice. Il croyait que quelques décrets suffiraient à établir le crédit gratuit : on aurait commencé par proroger les dettes, abaisser les salaires, d'où une diminution des prix ; puis, en généralisant la lettre de change on serait parvenu à rendre inutile la monnaie. Proudhon attendait de ce système toute la transformation sociale ; comme tous les socialistes, et Renouvier le lui reproche dans la suite, il est optimiste et attend des hommes une complète réalisation de la justice dans leurs relations réciproques, sans voir que c'est là la définition même de la société idéale des êtres raisonnables, l'état de paix qu'il faut identifier à l'idée de la justice parfaite et distinguer de l'état de guerre auquel cette justice semble inapplicable. Quelque chimérique que fut son projet, Proudhon usa du seul moyen vraiment légitime et pratique pour la transformation sociale : cessant de s'adresser à l'Etat, parce qu'il est illogique de lui demander la création d'une institution destinée à le détruire, il eut recours à la libre association et tenta de fonder sa banque d'échange. C'est aux libres associations de crédit que Renouvier demandera, dans ses dernières œuvres, la réforme de la circulation fiduciaire ; il admettra bien que l'Etat leur vienne en aide, mais dans le *Manuel* et dans le *Gouvernement direct*, c'est à l'Etat seul qu'il remettait tout le commerce de banque .

(1) *Manuel*, p. 172.

(2) *Ibid.*, p. 94.

La faculté de capitaliser est peut-être tout ce qui distingue l'homme des animaux, lit-on dans le *Gouvernement direct*, mais il importe de la mettre à la portée de tous, car dans une société, si une classe capitalise, tandis que l'autre dépense au jour le jour son revenu, c'est la première qui domine. Or la Révolution de 1789 n'a pas donné au peuple ce pouvoir de capitaliser, et comme l'instruction, en 1851, n'est donnée qu'aux riches, le peuple se trouve en face d'une double impossibilité. « Impossibilité de savoir, faute de richesse ; impossibilité d'acquérir des richesses, faute de savoir. » Aucun droit politique ne compensera cette infériorité ; la République n'est vraiment démocratique que là où le peuple peut subsister par lui-même.

Les socialistes, en attaquant le capital, ont eu tort, vouloir se passer du capital serait antiéconomique. Renouvier entend ici par capital toutes les richesses déjà acquises et non encore consommées, et non pas seulement le numéraire ; or les capitaux sont détenus par une petite minorité qui en tire de larges profits. Pour y remédier, les socialistes ont proposé des moyens plus ou moins révolutionnaires, qu'il faut écarter. Quant au crédit mutuel et gratuit, ce système n'arrive qu'à supprimer la monnaie comme intermédiaire des échanges, mais il n'empêche nullement les capitaux de se faire payer un loyer. L'intérêt, d'ailleurs est légitime : il n'est que le prix d'un service rendu ; on ne peut le nier sans nier aussi la légitimité de tout gain et de l'échange lui-même. Mais il est juste de chercher à faire diminuer le taux de l'intérêt ; le seul moyen est d'augmenter la masse des capitaux, car l'abondance d'un produit en fait diminuer la valeur. Mais il faut surtout que le capital augmente plus vite que les besoins et que la population. Or la création du capital ne dépend pas seulement du travail, mais aussi du temps, élément auquel ne commande pas l'homme. Pendant le temps que la production met à s'accomplir, il y a consommation d'un capital antérieur, et l'in-

térêt est la somme due par le capital futur à ce capital antérieur.

L'erreur des socialistes, touchant l'intérêt, vient de ce qu'ils n'ont vu que le travail et non le temps, dans la production des capitaux ; et comme ils ont reconnu qu'il était impossible, pour produire, de se passer du concours du capital accumulé, ils ont voulu l'associer au travail, sans lui reconnaître sa puissance productive. En fait, cette association existe dans toute entreprise. Le vrai problème est de faire que, dans la production, la part du capitaliste diminue, à mesure que la masse du capital s'accroit et que celle du travailleur augmente dans la même proportion. Renouvier pense qu'on peut y arriver par l'amortissement progressif du prix du capital et par l'augmentation de la masse des capitaux. Mais cela suppose que les institutions sociales qu'il a imaginées empêcheront cet accroissement de profiter aux seuls capitalistes, sinon on n'aurait fait que fortifier la puissance qu'il s'agit d'amoindrir. Il faut donc tendre à abaisser le loyer des capitaux, mais sans pourtant le réduire à rien ; sinon on tarirait les sources de la capitalisation, personne ne capitaliserait plus, la société vivrait au jour le jour et ce serait la mort économique.

La formation du capital ne peut se faire qu'avec le concours du travail, mais aujourd'hui, elle a lieu au profit du capitaliste seul et au détriment du travailleur. De cet antagonisme naissent les révolutions sociales : Pour le détruire, sans tuer le capital, il faudrait que tout travailleur fût propriétaire du capital qu'il fait valoir (1). C'est là qu'il faut tendre ; en 1851, Renouvier pensait que c'est surtout par les institutions politiques que ce changement s'accomplira ; c'est pourquoi il donne tant de place dans ses ouvrages à la discussion des droits et devoirs de l'Etat

(1) C'est ce que Waldeck-Rousseau disait dans une phrase restée célèbre : « Il faut que le capital travaille, mais, par une juste réciprocité, il faut que le travail possède. »

et du citoyen. Le capital ne peut être fructifié que par le travail et tout l'excédent entre sa masse primitive, et sa masse fécondée par le travail est le profit. Si le travailleur n'est pas en même temps propriétaire, il doit payer au capitaliste le loyer de ses capitaux : c'est ce qui constitue le revenu net, lequel — déduction faite des frais d'entretien du capitaliste — s'ajoute au capital primitif. Le travailleur ne peut que rarement capitaliser, et s'il le fait, c'est en prenant sur son nécessaire. Les causes qui l'en empêchent sont la lourdeur des impôts, l'avilissement des salaires, le prélèvement des métiers parasites et surtout le loyer trop élevé des capitaux. Nous avons vu déjà comment on pourrait remédier aux trois premières causes. Pour annuler la dernière, Renouvier imagine un système de crédit et de circulation qui ne fasse pas violence aux règles de la société présente.

Le but est de diminuer l'intérêt du capital en en accroissant la masse. Mais les deux choses sont-elles inévitablement liées ? Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait que les besoins fussent toujours les mêmes, qu'il n'y eut pas d'inventions nouvelles ; or il est constant que l'accroissement des capitaux provoque de nouvelles adaptations industrielles ; de plus il y a encore assez de pays neufs où les capitaux nouveaux pourront être employés, avant que leur loyer ne diminue. L'idée théorique de Renouvier est donc contestable, mais l'application qu'il en fait n'en est pas moins intéressante. Il veut créer des institutions qui mettent constamment en contact toutes les espèces de capital avec le travail et maintiennent sans contrainte l'intérêt et le prix des instruments de travail à un taux très bas.

Ces institutions seront purement sociales et pourront servir à tous les intérêts particuliers, sans être inféodées à aucun ; elles généraliseront les services rendus par les banques et les feront fonctionner au bénéfice de la communauté. Dans chaque commune canton, il prévoyait la fondation d'une banque par sous-

criptions privées ; le capital ainsi versé, par fractions assez minimes pour que tous puissent souscrire, serait transformé en dette perpétuelle garantie par l'Etat. L'Etat pourrait même souscire seul, et sans danger, tout le capital, à défaut des particuliers. La direction des banques devait être dévolue à des fonctionnaires nommés par l'Assemblée communale ; chaque banque fait librement ses statuts, mais elle les soumet à l'approbation de l'Etat. Ces banques devaient faire, outre les opérations ordinaires des banques, le recouvrement des impôts et le service des assurances. Elles devaient servir aussi de monts de piété, malgré la répugnance que cette institution usuraire inspire à Renouvier ; enfin elles pouvaient encore warranter les marchandises neuves.

Les banques devaient assurer toute espèce de crédit, et surtout le crédit foncier. Mais c'est plutôt un crédit agricole, qu'un crédit foncier que Renouvier cherche à établir, puisqu'il repousse le crédit hypothécaire et se prononce pour le crédit personnel et mobilier, garanti par le travail de l'emprunteur et les produits de son fonds.

Le capitaliste prêteur, veut, en général, avoir un titre bien garanti, facilement réalisable, et des intérêts payés régulièrement. Or l'hypothèque ne répond à aucune de ces trois exigences. Le crédit mobilier, au contraire, s'y prête très bien. Peut-on le réaliser en se bornant à mobiliser ou à monétiser les titres hypothécaires ? Il semble que non. Ces titres ne circuleraient pas : un titre ne circule qu'autant que son échéance est proche, et d'autant plus facilement qu'elle est plus proche. Or les créances hypothécaires ne sont payables que plusieurs années après leur formation. En les mobilisant, on ne favoriserait pas la circulation, et par conséquent on manquerait le but visé, qui est de faire baisser l'intérêt.

Une monnaie de papier vaut, non seulement par sa disponi-

bilité, mais par sa facilité à être convertie en espèce. Or, des titres de propriété sont longs à convertir. Sur le marché, ils donneront lieu à un agiotage, lequel serait loin d'abaisser le pouvoir de l'argent, mais en renforcerait au contraire le monopole que le crédit voulait justement abolir. Un autre vice de tout système de crédit foncier reposant sur la mobilisation du sol, c'est la variation de valeur du gage, d'où une dépréciation possible du papier qui la représente. Il faut donc, avant de décrire un bon système de crédit foncier, se rendre compte nettement de ce que sont la valeur et le crédit.

Le crédit est né de l'échange ; c'est une avance faite à l'avenir par le présent au moyen du passé ; il se résume à abstraire le temps ; il fait entrer dans la circulation des valeurs non encore réalisées, mais il n'a de force que s'il est sans cesse alimenté par la production. Le crédit ne fait aller le commerce que si la production fait aller le crédit. De sorte que des titres sans échéance et représentant de simples capitaux mobilisés, ne sont pas des titres de crédit parce qu'ils n'augmentent pas la richesse générale, qui reste après leur création ce qu'elle était avant. Si le crédit n'avait d'autre fonction que de mobiliser un capital préexistant, il ne serait, et Renouvier le sait bien, qu'un simple échange : le vrai crédit suppose l'échange d'un capital créé contre un autre non encore disponible. On peut encore, il est vrai, le considérer comme une fiction qui permet aux capitaux fixes de rester fixes et de produire, et en même temps d'être représentés par un titre mobile qui circule. Mais on n'arrive par là qu'à doubler la valeur relative de toutes choses, et l'important pour un capital fixe n'est pas qu'il circule ou ne circule pas, c'est avant tout qu'il produise. Bien plus ! la théorie du crédit représentatif uniquement de valeurs existantes aboutit à cette conséquence antisociale que seuls, les riches peuvent profiter du crédit, et que ceux qui n'ont que leur force de travail, les prolétaires, en sont exclus.

Au contraire, la définition de Renouvier : le crédit est une avance faite au capital présent par le capital futur, base le crédit, non sur le capital, mais sur le travail puisque le capital futur, par lequel l'emprunteur doit faire face à ses obligations, ne peut être créé que par le travail. Tout producteur a ainsi le droit d'emprunter à la société des capitaux garantis sur sa force de travail ; il ne fait que demander ainsi l'avance des richesses qu'il est incapable de produire. C'est, en un mot, le crédit personnel, fondement du droit au travail, que la société doit organiser. C'est sur ces principes que repose le crédit commercial et il fait des progrès, tandis que le crédit hypothécaire reste stationnaire, bien que les hypothèques rapportent plus au prêteur que le crédit personnel. La raison de la supériorité du crédit personnel sur le crédit réel est qu'il est fondé sur la force de production, et non sur le capital créé. En donnant au crédit foncier la même base qu'au crédit commercial, et en fondant au profit de tous deux l'assurance des valeurs, Renouvier croit possible de le développer dans de fortes proportions.

Les immeubles, la terre, tout comme le travail, sont productifs : le crédit immobilier peut donc être fondé sur les produits du sol ; la productivité des capitaux immobiliers est sans doute moins rapide que celle des capitaux mobiliers, mais elle est perpétuelle, de plus ces capitaux se prêtent à être assurés contre les risques du crédit. C'est l'Etat qui fera cette assurance. Le propriétaire foncier qui aurait besoin d'argent, dans le système de Renouvier, empruntera et donnera au prêteur des titres de rente d'une durée déterminée ou perpétuels, dont l'intérêt sera fixé librement. Ces titres ne sont pas des hypothèques ; il n'y a là qu'un crédit personnel, mais l'Etat pourra garantir le prêteur contre les risques de son opération, et cette assurance, une fois consentie, le crédit devient réel, de personnel qu'il était tout d'abord. L'Etat prend une hypothèque sur les biens emprunteurs et paie lui-même les

coupons, tandis que l'emprunteur verse les intérêts de son emprunt à la caisse publique. S'il continue à produire, ce lui est chose facile, mais si, ne produisant plus, il ne paie plus les intérêts, l'Etat use de son droit d'hypothèque et le déloge. L'opération ne sera jamais ruineuse pour l'Etat, même si la valeur du sol en capital a baissé, car la production — c'est-à-dire le revenu — reste constante. Ce système reviendra à faire que la terre ne sera occupée que par des travailleurs et cela est naturel puisque le travail est indispensable à la création du crédit. Pour libérer sa terre, le propriétaire ne sera tenu à aucun amortissement, mais il pourra acheter des titres de rente pour une valeur égale à la somme empruntée.

Tout ce système de crédit, on le voit, ne s'adresse qu'à la liberté des capitalistes. Pour fonder ses banques communales, Renouvier repousse tout moyen révolutionnaire, tels que les assignats qu'il juge d'ailleurs impuissants (1). Il croit qu'il suffit d'organiser le marché des offres et demandes de crédit, et d'assurer la garantie des engagements réciproques qui y seront pris, pour que les capitalistes prêtent librement leurs biens et que le peuple puisse en profiter.

Sans rejeter les idées émises sur la nature et les principes du crédit. Renouvier critiqua, dans la *Science de la Morale,* les institutions sociales de crédit, et les jugea impuissantes à fournir aux prolétaires l'équivalent moral de la propriété. Le crédit comporte toujours des gages matériels ou moraux chez l'emprunteur — à moins qu'on ne prête, à tout venant, ce qui est de l'assistance pure

(1) Cependant, dans le *Manuel,* Renouvier demandait à une banque hypothécaire d'Etat, émettant du papier garanti sur tous les biens de la nation, le moyen de prouver au pays des ressources pour les réformes sociales. L'Etat, se substituant par là à tous les créanciers hypothécaires, il y avait déjà, dans ce projet, quelques-uns des avantages réalisés dans le système que nous avons décrit : suppression de l'usure, activité du capital et libération du travailleur.

— et cela pourra faire refuser le crédit justement à ceux qui en auraient le plus besoin. Le crédit pourrait se faire aussi sous forme de distribution de terres achetées par l'Etat, aux prolétaires : il faudra les déclarer inaliénables, ou ne faire que les louer ; on aboutirait ainsi à nationaliser tout le sol, et c'est un système dont Renouvier ne veut pas, car il croit à la nécessité de la propriété, dans l'état de guerre : la supprimer pour garantir le droit au travail, ce serait mettre en danger tous les autres droits.

Enfin l'Etat peut donner le crédit aux travailleurs en leur fournissant le travail ; on créerait des ateliers publics avec un but nettement circonscrit. Ce moyen est certes praticable et bon, mais il n'attribue pas la propriété à ceux qui en sont dénués, et de plus il perpétue le régime du salaire. Enfin, il présente un danger : celui d'amener l'Etat à s'immiscer dans la production et à devenir presque un patron universel.

Toutes ces difficultés amènent Renouvier à ne plus considérer la forme du crédit direct de l'Etat aux individus comme bonnes ; il veut de libres associations de crédit, des sociétés mutuelles auxquelles l'Etat social serait tenu de prêter son concours le plus large et le plus puissant.

Les institutions sociales demandées par Renouvier : organisation du droit au travail, de l'impôt, de l'échange et du crédit doivent être complétées par un système d'assurances qui mettrait le citoyen « à l'abri des suites de tous les sinistres naturels ou autres », maladies, chômage, disette, incendie, etc. Il y serait subvenu par un impôt spécial qui serait une sorte de mutualité (1). L'assurance est le type des institutions sociales normales qui doivent toujours relier les intérêts de l'individu à ceux de la société. Sa nature consiste en une garantie offerte à tous par chacun et les avantages n'en sont pleinement obtenus que par une mutualité

(1) *Manuel*, p. 180.

de plus en plus étendue et bornée par les seules limites de la nation (1). Il faudrait donc pouvoir étendre l'assurance à tous les risques sociaux, mais elle est surtout un complément du crédit. Si elle était générale, les primes payées par l'individu seraient le seul impôt existant ; en pratique, elle ne peut être que partielle, volontaire et spéciale.

Dans l'organisation administrative du *Gouvernement direct,* le seul organe des assurances, c'est la banque communale à qui le service de statistique fournira tous les renseignements. Renouvier décrit, d'après des études faites par des publicistes financiers, par un ministre (2), par des conseils généraux, tout un système d'assurances par l'Etat, relatif au chômage, à la non-location, aux hypothèques ; il modifie un peu toutes ces données, mais il est surtout préoccupé de présenter des projets pratiques. L'Etat ne se constituerait aucun monopole, et n'aurait par conséquent aucune indemnité à verser aux compagnies privées, bien qu'en fait, il doive finir par les évincer, tant il lui sera facile d'offrir aux assurés de très grands avantages. Les compagnie d'assurances sont d'ailleurs peu sympathiques à Renouvier qui leur reproche leur mauvaise foi, leurs gaspillages et leur avidité. L'Etat pourrait, si l'assurance s'étendait, comme il est à prévoir, demander des primes bien inférieures à celles que font payer les compagnies et avoir cependant un assez beau bénéfice. C'est seulement quand l'assurance sera généralisée à tous les risques sociaux qu'il y aura vraiment société, solidarité parfaite entre tous les citoyens. Le socialisme sera réalisé.

(1) *Gouvernement direct,* p. 28.

(2) Le baron Louis.

X. *L'association. Résumé.*

Les questions de garantie, d'assistance ne touchent pas au fond du problème social ; dès ses premiers ouvrages, Renouvier l'avait aperçu et c'est une impression qui s'accentue chez lui, à mesure que sa réflexion progresse. « La transformation du régime des salaires ne peut s'accomplir qu'en rendant le travailleur propriétaire de l'instrument du travail, ...propriétaire collectif à cause de la nécessité des grandes exploitations... mais en dehors de l'Etat... C'est donc d'associations qu'il s'agit..., l'Etat propriétaire collectif, ce n'est pas l'abolition des salaires, mais l'établissement du salariat universel (1). » Or, bien que le système d'institutions sociales proposé par Renouvier ne fût pas le collectivisme, il est bien certain pourtant qu'il conférait à l'Etat un pouvoir trop grand pour ne pas metre en danger l'indépendance des citoyens. C'est à Fourier que notre auteur doit l'idée de ce que peut faire l'association dans le monde actuel pour le tourner vers la justice. C'est par l'association seule qu'on pourra tenter sérieusement un effort radical « pour échapper à la solidarité politique, industrielle et domestique de nos vastes sociétés en ce qu'elles ont de traditionnellement vicieux » (2). Comme Taine qu'on se fût plutôt attendu à voir préférer la centralisation autoritaire, Renouvier pense qu'il est nécessaire de créer entre l'Etat et l'individu des associations où l'individu prendra conscience de lui-même, où il se formera. Toute organisation démocratique réclame le fonctionnement de ces organes, qui sont, comme le dit Taine, les moyens d'un déterminisme échelonné, et au défaut desquels les citoyens, tout en paraissant autonomes grâce à leurs représentants, ne font qu'entretenir les choses dans des conditions

(1) *Philosophie analytique de l'histoire,* t. IV, 635.
(2) *Critique philosophique,* 73, I, 35.

d'instabilité et d'insécurité permanentes (1). Mais l'autorité de ces actions doit, selon Renouvier, être limitée d'abord par le droit de l'Etat, ensuite par le respect de l'individu.

Dès son premier ouvrage sociologique, *le Manuel républicain,* il rêve d'un régime d'associations de travailleurs « dont l'effet serait de mettre l'atelier, la machine, l'usine industrielle ou agricole, en général l'instrument de travail, entre les mains de ceux qui en feraient usage ». Dans un régime de production entièrement assurée par de semblables sociétés, le salaire serait supprimé ; il n'y aurait plus que des règles de société entre producteurs libres et égaux « n'ayant au-dessus d'eux que la République qui règlerait les rapports de leurs associations diverses et qui, dans les premiers temps, les aiderait de son crédit et de tous les encouragements dont elle dispose (2) ». Ce serait là de l'appropriationnisme, ou plutôt un fédéralisme économique comme pourraient le réaliser aujourd'hui les syndicats alliés aux coopératives de production(3). Renouvier a grande foi dans la liberté de l'individu, seul capable de créer des sphères particulières de relations où la défense soit moins nécessaire que dans l'état de guerre général ; la liberté économique actuelle contient le remède aux maux qu'elle provoque, mais il faut que les hommes en usent selon la justice. De même, Marx faisait voir dans les institutions actuelles le germe de celles qui doivent les ruiner, mais il imputait cet enchaînement à la nécessité historique et non à l'initiative contingente des individus.

Les associations conçues par Renouvier sont des coopératives. En 1848, d'énormes efforts avaient été faits par le prolétariat pour créer un mouvement coopératif ; à un demi-siècle de distance, il enthousiasme encore notre philosophe, comme l'indignent encore

(1) *Philosophie analytique,* t. IV, p. 537.

(2) *Manuel,* p. 173 et 176.

(3) Cf. Paul Boncour : *Fédéralisme économique.*

les manœuvres tentées par le gouvernement provisoire pour l'anéantir (1). Sans aucune socialisation ni violence quelconque, le mouvement coopératiste en se généralisant amènerait le tromphe de l'autonomie, la constitution de l'internationalisme exigée par la solidarité universelle des intérêts économiques organisés (2). Il supprimerait le salaire, qui est un fait contraire à toute justice, tant que les contractants ne sont pas placés dans une situation économique semblable. C'est le cas, aujourd'hui, comme en 1848, mais aujourd'hui les travailleurs possèdent des moyens légaux d'organisation ; en donnant à leurs syndicats la double mission de créer des contrats collectifs et des coopératives ; ils évinceront peu à peu les capitalistes, puisque le contrat collectif établit l'égalité entre les deux parties dans le débat sur les conditions du travail et que l'association coopérative supprime les salaires. Ces moyens ne touchent pas au fondement de la propriété, mais ils en suppriment les abus, et on peut logiquement déduire de la doctrine de Renouvier une pleine approbation en leur faveur. Pour que la coopération soit possible, il faut admettre la responsabilité personnelle du travailleur, en vertu de laquelle son gain est proportionnel à la quantité, qualité et difficulté de son travail, il faut admettre aussi la rétribution du capital qui aide à la production ; enfin celle du talent. On reconnaît ici le triple principe de répartition posé par Fourier (3).

Pour passer du régime du salaire à celui des associations, où prendre le point d'appui ? Sur les ouvriers seuls, sur les classes dirigeantes ou faut-il avoir recours à l'Etat ? Longtemps Renouvier a cru que la liberté seule suffirait, et c'est d'elle seule qu'il attend un effort, dans la *Science de la Morale*. Mais plus tard, il se dit « frappé du danger que fait courir à la civilisation

(1) *Philosophie analytique,* IV, 605.

(2) *Nouvelle Monadologie,* p. 391.

(3) *Philosophie analytique,* IV, 175.

la trop faible volonté des classes dirigeantes d'entrer dans la voie des réformes économiques sérieuses ». Cette mauvaise volonté, plus encore que l'absence de dispositions morales suffisantes chez les intéressés, plus encore que la difficulté de pratiquer la justice dans un milieu de coutumes vicieuses, est le grand obstacle à la transformation sociale (1). La situation sociale est mise en péril d'un côté, par les utopies socialistes et la croyance populaire qu'elles font naître à l'avènement tout proche d'une ère de bonheur. Mais d'un autre côté, elle l'est bien plus encore par l'inertie coupable des possédants ; il est certain qu'ils ne peuvent de leur propre mouvement donner tout le bonheur au peuple, mais « ceux qui sont au pouvoir peuvent, en consentant à quelques sacrifices au nom de la classe dont ils sont, en dépit de la fiction légale, les représentants plus particuliers, assurer à *l'autre classe* des garanties qui lui manquent dans l'état actuel des choses. En fait, ils se croient bien portés en faveur du peuple quand ils réalisent, hors de ses vœux, le plus souvent, de légères améliorations plus ou moins efficaces ; ils se font honneur de celles qu'ils votent ainsi de temps en temps : ce sont de celles qui ne reviennent pas trop cher, ou dont les bénéficiaires ne sentent l'importance ni au bien matériel qu'ils en retirent, ni à la réalité des sacrifices qu'elles coûtent aux bienfaiteurs, mais ils n'ont pas la conscience de l'étendue de ce que la justice exigerait, ou font semblant d'ignorer ce qui serait vraiment possible, *possible à la condition de le vouloir* (2). » Renouvier constate avec amertume une pareille mentalité.

Aussi, devant les difficultés que rencontrerait l'initiative individuelle, Renouvier, qui n'est pas un individualiste à tout prix et

(1) *Nouvelle Monadologie,* p. 392-3.

(2) *Philosophie analytique,* IV, 625. Cette longue citation, en même temps qu'elle offre un bon échantillon du style de Renouvier, traduit exactement sa pensée sur la mentalité actuelle de la bourgeoisie.

même envers et contre toute justice, conclut-il que l'intervention de l'Etat est indiquée tout naturellement : « on ne voit ni quel empêchement intrinsèque, ni quelles suites à craindre s'opposeraient à cette grande et noble tentative de seconder une évolution si conforme à nos sentiments actuels de justice sociale » (1). Il faut, comme l'a bien vu un socialiste allemand, Lassalle, que Renouvier approuve (2), il faut que l'Etat provoque la formation des sociétés de production, qu'il les aide de tout son pouvoir. C'est ainsi que s'accomplissent les grandes œuvres civilisatrices; l'Etat intervient dans bien des travaux qui ne seraient jamais à la portée des individus! Il aurait à surveiller les associations qui se formeraient, il en contrôlerait la gestion, et l'on aurait chance de les voir mieux réussir qu'elles ne l'ont fait jusqu'ici.

Renouvier prend grand soin de distinguer son système de celui de Louis Blanc. Pour Louis Blanc, il s'agit de fonder des associations ouvrières sur un règlement uniforme pour la répartition des bénéfices, la fixation du prix de revient, du bénéfice et pour celle du salaire proportionnel. L'Etat qui commanditerait ces associations les organiserait aussi; il s'agit ici de détruire la concurrence, que Renouvier veut simplement amender. La solidarité entre toutes les industries serait assurée par une caisse d'assurances mutuelles, alimentée par les réserves des bénéfices et destinée à secourir les industries en perte. L'Etat aurait la direction générale de ces institutions. C'est là du communisme absolu; les associations n'ont de l'association que le nom puisque c'est l'autorité et non le contrat qui les forme. Ce système conduit au monopole et il est difficile de le distinguer du système de l'Etat-producteur universel. En outre, la concurrence étant supprimée, la fixation des prix et des

(1) *Ibid,* IV, 636.

(2) Cf. *Philosophie analytique,* IV, 570, où il compare le système de Lassalle à celui de Louis Blanc.

rétributions est purement artificielle et se heurte aux difficultés insurmontables que rencontre en général tout procédé artificiel de fixation des valeurs. L'associé ne sera jamais sûr d'être rémunéré selon ses besoins, la société jamais sûre que l'associé travaille selon ses capacités (1). L'association de Louis Blanc doit être générale; l'individu y naît sans pouvoir s'y soustraire; la société rendue paresseuse devient en outre esclave. La formule du système: à chacun selon ses besoins, de chacun selon ses capacités, suppose que besoins et capacités sont des données invariables; or, il n'en est rien: c'est par l'action sur ses besoins que l'individu peut capitaliser et par l'action exercée sur ses capacités qu'il peut produire davantage. Or, la concurrence se prête mieux que la solidarité à permettre cette double action.

Il faut donc laisser les associations se former librement, mais comme il est à craindre qu'elles ne soient trop faibles pour s'imposer et résister, il faut faire appel à l'Etat pour les aider et les susciter. Malheureusement il est à craindre qu'il ne se trouve pas un gouvernement assez « dégagé des routines qui empêchent la classe dirigeante de se rendre compte de ce que réclame le mouvement des esprits, le changement des mœurs et ses propres intérêts » pour tenter cette réforme.

L'obstacle à ces réformes semble être dans la faiblesse du pouvoir exécutif, l'émiettement des responsabilités. Aussi voit-on un parti politique demander l'élection plébiscitaire d'un président de la République très responsable et qui serait apte à poursuivre une grande idée pour des résultats lointains et sans urgence apparente. Un autre parti demande que le pouvoir

(1) Cf. pour toutes ces critiques: PROUDHON, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, 3e étude, p. 104.

ST. MILL, *Principes d'Economie politique*, t. II, livre IV, 27; *Philosophie analytique*, IV, 204, sqq.

PILLON, *Critique philosophique*, 76, n° 52.

exécutif soit confié à l'assemblée législative qui deviendrait une convention et gouvernerait par comités.

Renouvier écarte ces deux projets ; le premier, comme devant conduire au césarisme « vu l'esprit peu politique et césarien de la masse électorale chez une nation qui a le malheur d'avoir des prétendants » ; le deuxième comme ne devant pas conduire à une transformation sociale, si l'on en juge par l'état des esprits et des mœurs qui n'est pas préparé à une réforme économique, comme on l'était en 1789 à une réforme politique. Le moyen qu'il approuve, c'est le socialisme parlementaire dont il voyait la tactique adoptée en Allemagne : que les socialistes s'efforcent de faire pénétrer le plus possible des leurs dans les Chambres, et qu'en y entrant, ils abandonnent leurs vues utopiques.

Ce n'est pas, semble-t-il malheureusement, la persévérance dans l'utopie qui est à craindre avec le socialisme parlementaire, mais bien plutôt l'abandon de toute bonne volonté chez les socialistes dès qu'ils sont au pouvoir. Il y a lieu de s'étonner que Renouvier ait fait confiance à l'action parlementaire, lui qui a si justement critiqué les mœurs des classes dirigeantes et qui a fort bien vu qu'un démocrate, au pouvoir, devient autoritaire, s'il ne l'était déjà auparavant. L'action syndicale très étendue et soutenue, avec les accessoires qu'elle comporte : grèves, contrats collectifs, fédérations nous semble bien préférable ; il faut, comme l'a souvent répété Renouvier, laisser aux mœurs le soin de transformer les mœurs, à l'initiative individuelle la tâche de changer la société. Que les travailleurs s'associent, comme le leur conseille Renouvier, qu'ils travaillent à leur éducation morale, et leur émancipation, selon la pensée de Marx, sera leur œuvre propre. Il n'est pas besoin pour cela de violence, et Renouvier condamne avec justesse tout emploi de moyens révolutionnaires, bien qu'il décare que l'entêtement égoïste de la bourgeoisie, plus encore que l'habitude révolutionnaire ou le

sectarisme des utopistes, soit la véritable cause des révoltes. Le prolétariat a bien assez d'œuvres pacifiques à accomplir, pour pouvoir renoncer à la violence ; l'action économique à laquelle il peut se livrer directement est assez étendue pour qu'il puisse se désintéresser des luttes politiques et de leurs résultats ; c'est de lui-même, de son entente et de sa persévérance qu'il doit attendre le changement de sa condition, car aucun Parlement ne viendra le lui apporter. Les réformes légales tendent simplement à rendre plus supportable un état d'injustice radicale qui, sans elles, périrait ; par nature, elles sont impuissantes à le détruire pour lui substituer un régime de justice. Cependant elles peuvent aider puissamment par leur action — ou seulement par leur abstention tolérante — l'œuvre sociale des travailleurs ; et en ce sens on peut approuver les efforts du socialisme parlementaire, mais l'effort propre des travailleurs doit avoir un autre but que d'en faire triompher les protagonistes aux élections.

L'association, aidée ou non par l'Etat, constitue ainsi pour Renouvier le véritable moyen des transformations sociales. Il y voit le critère de leur légitimité. « Une association entre personnes libres et qui ne contraigne ni ne lèse personne en dehors est le seul mode sous lequel doive se tenter toute réforme qui modifie profondément un état social des choses fondé sur une coutume vivante et sur des idées presque universelles. C'est le seul dont la loi de l'habitude permette d'attendre le succès et le développement qui ne peut être que lent.... mais les révolutions n'avancent pas leur cause (1). »

La liberté d'association nécessaire à l'œuvre sociale que prévoit Renouvier est sans cesse réclamée par lui dans tous ses écrits. Longtemps on la crut incompatible avec la démocratie, et l'on vit les assemblées révolutionnaires la refuser aux ouvriers. Cette conception émane de J.-J. Rousseau qui voulait que la volonté

(1) *Philo analytique,* IV, 224.

générale du peuple souverain décidât de tout ce qui ne touche pas expressément à la vie privée. Il importe, dit-il, « pour avoir l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société particulière dans l'Etat, et que chaque citoyen n'opine que d'après lui. » L'Etat-souverain ne permet pas aux individus de s'engager dans des liens étrangers à ceux du contrat social ; ce contrat, selon lui, est facultatif, mais s'il se forme, c'est avec des clauses nécessaires dont le fond est que chaque associé fait l'aliénation totale de lui-même et de tous ses droits à la communauté, et cela, sans aucune réserve, pour que rien ne subsiste de l'état de nature ; mais chaque associé, étant partie indivisible du tout, acquiert en droits l'équivalent de ce qu'il a abandonné. Les seules associations concevables dans un tel système seraient entièrement inféodées à l'Etat et soumises à son droit absolu de prévention. Renouvier n'est pas lié par une théorie du contrat social aussi étroite. L'individu selon lui ne constitue des pouvoirs, un état, que pour mieux garantir son droit de défense, et il se réserve toujours une partie de ce droit contre l'Etat lui-même afin de se préserver des abus que l'autorité pourrait commettre contre lui. Il possède donc la liberté d'association, au même titre que toutes les autres, puisque l'Etat a pour principe et fin le respect de la personne autonome. Mais, comme toute autre, cette liberté peut être limitée : il ne faut pas que, exagérée par une minorité, elle arrive à mettre en danger l'existence même de l'Etat, quand cet Etat reste juste.

L'Etat, loin d'interdire la liberté d'association, doit l'encourager et en soutenir les manifestations. Mais en attendant qu'elle ait transformé les relations sociales, ce qui ne pourra se faire que lentement, d'une manière incertaine et discontinue, les questions de droit, de garanties, et de justice continuent à se poser et bien que l'association s'efforce de les résoudre, il faut viser à leur

trouver des commencements de solutions immédiats (1). Il faut y arriver, tout en respectant la propriété, nécessaire et légitime dans l'état de guerre, malgré les misères qui en résultent pour toute une classe de la société. Faut-il laisser périr dans le servage, comme le veut Malthus, les membres de cette classe? « Ou bien la *société* doit-elle assurer l'existence aux membres que *l'humanité* lui apporte? Et si elle ne leur doit rien, comment ceux qu'elle laisse dépérir lui devraient-ils quelque chose? Comment auraient-ils des devoirs envers elle? (2) » Il est de toute nécessité de reconnaître la *dette sociale;* c'est le principe qui anime toutes les conceptions économiques de Renouvier. Les revendications sociales « ont une valeur morale comme droits à affirmer au nom de la raison, au nom des idées que nul n'ose désavouer de la justice et d'une certaine solidarité humaine » (2). La société démocratique, tout en laissant aux individus toute la liberté nécessaire à la transformation de leur vie économique, doit organiser les institutions de justice que nous avons décrites et qui constituent pour ceux qui n'ont rien, « l'équivalent moral » de la propriété.

Les réformes sociales ont un caractère d'universalité tel qu'elles exigent une réalisation internationale. Les prolétaires l'ont compris et leur effort pour unir leur action au-dessus des frontières est utile en ce qu'il prépare l'opinion de chaque pays à faire aboutir les réformes auxquelles chaque gouvernement attend d'être contraint. Une réforme sérieuse dans les conditions du travail doit être inernationale parce que, si elle ne se produisait pas solidairement dans tous les Etats, elle influerait sur leurs relations commerciales au détriment de ceux où les charges du capital seraient augmentées, de son fait (3). Ce n'est qu'une

(1) *Philosophie analytique,* IV, 596.

(2) *Ibid,* IV, 633.

(3) *Ibid,* IV, 573. Cf. opinions contraires Faguet, *Questions politiques,* p. 168, sqq.

fois la justice sociale réalisée dans chaque Etat, qu'une fédération de tous les Etats pourrait avoir des chances de se former.

En résumé, les solutions proposées par Renouvier en matière d'économie sociale tendent à égaliser les conditions des individus ; mais elles respectent chez tous la liberté, le droit de défense et tiennent compte des nécessités de l'état de guerre. C'est ainsi qu'il ne demande jamais la socialisation de la propriété, et que ses plus grandes hardiesses ne vont qu'à demander la neutralité de la circulation et la socialisation des capitaux individuels par le crédit et l'assurance.

Quant au principe qui anime toute la conception d'économie politique que nous venons d'exposer, c'est celui de la suprématie de la morale — de la morale de l'obligation. L'obligation morale a des caractères très nets; dès qu'on l'admet comme fondement du devoir-faire, on aperçoit l'idée de réciprocité qu'elle contient pour des êtres raisonnables et autonomes. La réciprocité mène à l'égalité des agents et leur confère une mutualité de devoirs égaux. Ecarter la notion d'obligation, c'est se rendre impuissant à fonder le droit. L'Economie politique peut se désintéresser de la morale, si elle se borne à constater par les méthodes scientifiques des faits, à expliquer leur production et leur enchaînement. Mais si elle entend donner des préceptes de conduite, enjoindre de se conformer aux lois empiriques qu'elle découvre, alors elle outrepasse son droit ; elle doit alors tenir compte des éléments moraux qui interviennent pour modifier l'usage que les hommes doivent faire de ces lois. Renouvier est convaincu que « la réforme radicale du régime industriel, du régime des salaires... est essentiellement une réforme morale, encore plus qu'économique, et que, comme toutes les réformes morales, elle suppose la moralité des agents qui l'accompliront (1) ». Il faut préparer

(1) *Critique philosophique*, 73, I, 410.

cette moralité par l'éducation. Il y a intérêt moral et politique à ce que la propriété soit le plus divisée que possible, (avec l'association pour correctif), parce que cela garantit l'indépendance, la liberté de l'homme, ce qui importe au plus haut point à la morale.

L'économie politique, en proclamant la loi de capitalisation, ne proclame qu'une demi-vérité, une vérité de lutte, fondée sur les passions égoïstes, alors qu'il faut aussi faire appel à la partie élevée de la nature humaine et la développer.

Pour préparer une société meilleure, c'est une œuvre indispensable que de cultiver la moralité. L'état républicain a le droit autant que le devoir de s'y employer, mais comme cette théorie n'est pas universellement admise, il faut l'examiner et la justifier. L'Etat républicain peut favoriser la moralité en réformant la coutume par des lois de justice, ou directement, en se chargeant de l'éducation des enfants.

CHAPITRE VII

La Morale dans la Démocratie

I. *La Famille*.

Bien que seules les mœurs puissent réformer les mœurs, il n'en est pas moins certain que le législateur a le devoir d'introduire autant que possible, dans les lois, des dispositions qui rompent de plus en plus avec les vieilles coutumes brutales et qui soient l'origine de coutumes nouvelles, plus justes. Tout au moins peut-on lui demander de ne pas empêcher, par la consécration d'erreurs ou d'inégalités odieuses, l'esprit de justice de modifier les rapports des individus raisonnables et doués de bonne volonté. Malheureusement « le caractère routinier des lois civiles est presque un scandale en France ; on y voit toujours les jurisconsultes se porter les premiers à la défense de celles des dispositions du Code Napoléon où se reconnait l'empreinte profonde de l'esprit rétrograde et des idées brutales sur la femme, sur la famille et les mœurs de l'homme néfaste qui en inspira les articles » (1). Le mariage, les rapports entre époux, les relations de parents à enfants ne sont pas réglés selon la morale, dans notre société, ils soulèvent des question de théorie et d'application qui forment la matière du droit domestique.

(1) *Philosophie analytique,* IV, 635.

Il faut d'abord poser l'égalité de l'homme et de la femme dans le droit personnel, car tous deux sont des personnes morales, malgré les différences d'aptitudes et de fonctions marquées entre eux. La femme n'est dispensée d'aucun des devoirs de la personne morale; elle doit en avoir les droits: les reconnaître, c'est s'approcher du droit rationnel. Cependant la relation sexuelle est un fait et il faut examiner comment ce fait modifie le droit. Tout d'abord il comporte les devoirs ordinaires de justice, prudence et tempérance. En général, il s'accompagne d'un contrat de fidélité, et d'assistance mutuelles. Le serment ne peut valoir que pour les dispositions morales présentes et ne saurait engager l'avenir, mais il oblige à faire des efforts pour conserver les dispositions présentes et il peut porter sur l'interdiction de certains actes. Pour justifier une relation sexuelle sans fidélité, la morale exige qu'il soit suffisamment entendu entre les deux parties que la promesse n'en est point faite.

La promesse d'assistance mutulle est légitime, mais ne semble pas nécessaire à la moralité de la relation; mais, en tant qu'elle concerne les enfants, elle est pleinement obligatoire et lie les deux parties. La société peut, à vrai dire, alléger les charges qui résultent de ce devoir, mais elle ne doit pas affranchir des agents libres d'un devoir attaché à l'exercice de leur liberté. C'est aux parents d'élever leurs enfants, sous leur responsabilité propre. La raison doit donc intervenir dans l'union sexuelle ; vouloir en exclure tout contrat, sous prétexte de la rendre plus morale, c'est être dupe d'une illusion romanesque. Si quelque chose choque ici, la délicatesse dans l'idée de contrat, c'est simplement l'absence de mœurs universelles assez fortes qui permettraient de compter sur l'exécution d'obligations strictes, quoique non formulées. Les futurs parents sont obligés envers l'enfant ; c'est là une forme du devoir envers eux-mêmes, plus qu'un droit chez l'enfant ; parce que si ce n'était qu'un droit, il serait difficile à fonder, étant donné que l'enfant reste longtemps sans connaître

le principe des relations mutuelles. Il y a là aussi un devoir envers la société, et dès que ce double devoir des parents est admis, l'enfant a comme contre-partie un droit sur ses auteurs.

Sous le point de vue social, on doit admettre qu'il est juste, étant donné l'état de guerre, que la liberté des unions soit en quelque mesure contrainte et réglée par l'autorité, tout au moins quant à la publicité, aux conditions de durée, aux modes de rupture. Quant à la fidélité, il faut rechercher si c'est un devoir uniquement fondé sur l'état de fait ou si plutôt il ne se rattache pas à l'idéal le plus élevé des affections et de la raison dans l'état de paix.

Le sentiment monogamique résultant du caractère de fidélité inhérent au sentiment de l'amour se présente comme un caractère passionnel de l'union des sexes, toute raison à part ; la suite de l'union, la vie en commun, les habitudes et les devoirs partagés viennent l'affermir et la raison ne doit servir qu'à évincer les troubles ou les illusions qui pourraient désagréger l'union. Dans l'état de paix, l'amour ne trouverait devant lui aucune cause destructive et il serait toujours conforme à son idéal. On a pu donner comme idéal le communisme de l'amour et condamner la monogamie comme égoïste, mais c'est à peine si l'on peut concevoir ce que serait un tel état et à plus forte raison le juger, même si on le place dans l'état de paix. Si on se place dans la société empirique, c'est la monogamie qui, seule, est moralement possible : d'ailleurs la polygamie ne pourrait être imposée par décret, car « les mœurs se font et ne se supposent pas et tout ce qu'on peut introduire philosophiquement pour les transformer, doit se tirer des éléments universels de la nature humaine et non venir par déduction d'un système propre à un penseur particulier » (1). D'ailleurs, comme les individus des deux sexes sont en

(1) *Science de la Morale,* I, 563.

nombre à peu près égal pour consacrer la polygamie, il faudrait accepter l'abstention volontaire ou forcée de toute une catégorie d'individus, ou la promiscuité absolue, toutes hypothèses également immorales.

La monogamie peut donc être considérée comme le régime qui règle le mieux le respect de la personne. En général, elle se fait respecter par les lois, par l'institution du mariage ; mais ce mariage, élément de l'état de guerre en porte souvent la marque et n'est pas dans tous les temps et dans tous les pays entièrement conforme à la légitimité et au droit. La société a le droit de régler les conditions de durée et de publicité du mariage, d'âge des époux, de consentement des parents et de fixer les prohibitions résultant de la parenté ; mais il serait injuste qu'elle oblige l'individu à se soumettre à des rites religieux, car la justice suffit pleinement pour régler dans l'union des sexes tout ce qui dépasse le fait naturel et peut devenir objet de devoirs ou de conventions.

La société ne doit pas non plus faire du mariage une forme amoindrie du servage des volontés, car, sous prétexte de rechercher l'idéal, on le violerait si on ne respectait tout d'abord la justice. Cependant la loi impose, en général, la perpétuité du lien, et c'est là le plus honteux des esclavages si les sanctions qu'elle comporte en sont rigoureusement poursuivies ; si ces sanctions sont négligées, alors la perpétuité du lien engendre l'hypocrisie des époux, et, au point de vue social, pousse au développement de la prostitution. Cette perpétuité ne peut donc être le fait que du maintien d'un consentement réciproque, et le divorce doit être toujours largement ouvert aux époux, sous réserve des droits des tiers. Mais Renouvier va plus loin encore.

La morale, selon lui, ne met aucun empêchement à l'union temporaire à laquelle la liberté pourrait vouloir se borner, si dans de telles unions les devoirs généraux de justice, fidélité, prudence et tempérance sont observés. L'idéal, à savoir l'union perpétuelle

fondée sur un consentement qui persévère, subsiste, mais ne doit pas être imposé de force, et un moyen de l'atteindre serait peut-être de permettre les unions temporaires libres au lieu de les discréditer et de les désavantager. On objecte souvent contre la liberté des unions, l'intérêt des enfants, mais cet intérêt est satisfait dès que l'origine de l'enfant est déterminée et qu'elle entraîne des responsabilités précises.

Le mariage est le plus souvent, dans l'état de guerre, une institution qui vise à imposer de force un idéal à des personnes en général incapables de le réaliser ; il en résulte une effroyable corruption des droits et des devoirs. Mais la grande iniquité du mariage vient de ce que, bien qu'il implique égalité de droits et de devoirs entre les deux époux, on a consacré de nombreuses inégalités, d'où le libertinage, la prostitution, les unions clandestines et la bâtardise. Tous ces maux viennent de ce que la loi civile laisse sans défense et sans garantie les droits qui naissent de faits écartés par l'idéal qu'elle veut imposer. Le devoir personnel, dans un tel état, se présente assez nettement. Il faudra, en général, tâcher de s'affranchir de la corruption du milieu ; on devra contracter le plus clairement possible, observer avec fidélité tous les engagements, même tacites, s'interdire tout acte de nature à aggraver les maux sociaux qui dérivent de la mauvaise institution du mariage. Si des conflits éclatent entre les époux, la rupture se présente à la fois comme un devoir et comme un droit ; mais avant de s'y résoudre, l'agent moral doit prendre conscience de la solidarité du mal qui lui dicte l'indulgence, et rechercher une solution à la fois possible et cependant le plus rapproché qu'il se pourra de l'idéal du mariage. Souvent, la rupture étant la seule possible et le divorce étant prohibé par la loi, l'agent moral se trouvera dans une situation très compliquée ; il est impossible de tracer d'avance ici, le devoir : il faut simplement dire que l'individu a le devoir de rendre la société de plus en plus

conforme à la raison, dans tout ce qui dépend de lui ; il doit, en dépit des mœurs, se représenter constamment l'idéal moral et chercher les moyens utiles, propres à préparer l'état de paix, tout en observant le droit de défense.

En résumé, l'idéal de la relation sexuelle, c'est l'union indissoluble, perpétuée par un consentement réciproque permanent. Mais vouloir imposer cet idéal de paix aux mœurs empiriques, c'est se tromper et c'est préparer les injustices et les hontes les plus odieuses. C'est pourtant ce que font les lois positives, avec une inflexible rigueur. Il serait préférable de faire confiance à la liberté pour améliorer les mœurs, de laisser les unions entièrement libres, sauf à en régler les conditions de publicité, à poser nettement les devoirs qu'elles entraînent vis-à-vis des tiers et surtout des enfants. Il semble certain que cette théorie, malgré sa hardiesse apparente est fort modérée et très sage, et que l'application en serait peut-être salutaire, à un moment où, de tous côtés, la vieille institution du mariage est déclarée intolérable, où elle subit des attaques passionnées sans qu'on propose toujours pour la remplacer des moyens aussi raisonnables et d'une morale aussi pure que ceux présentés par Renouvier (1).

Quant au droit des enfants, il est fondé sur le devoir que les parents se reconnaissent envers eux ; l'enfant qui est une personne morale doit toujours être traité avec respect, et même avec une certaine *révérence* (2) ; on doit lui supposer toujours le plus grand degré de raison, on ne doit l'obliger qu'à des actes conformes à ses fins, mais comme les parents savent mieux que lui quelles sont ces fins, la contrainte ici n'est pas immorale, à

(1) Il ne dit rien de l'administration des biens ; la question est secondaire en morale, mais comme le mariage comporte l'égalité des époux dans les décisions à prendre au sujet de la vie commune, c'est l'égalité des sexes aussi qu'il faudra reconnaître dans les contrats qui règleront cette question.

(2) Maxima debetur pueris reverentia.

condition qu'elle soit modérée et que ce soit la justice et non la passion qui l'inspire. L'enfant doit être acheminé à la raison, aussi, bien qu'il subisse forcément l'influence des sentiments et des mœurs de la famille, ne doit-on jamais vouloir expressément cette influence, tout légitime qu'elle puisse être. Il faut apprendre à l'enfant à chercher, à réfléchir. L'Etat partage avec la famille le droit d'élever l'enfant : nous allons avoir à examiner cette question, mais auparavant, il faut étudier celle, plus générale, du pouvoir moral de l'Etat et de son droit de suprématie sur toutes les institutions qui prétendent à la domination spirituelle.

II. *Pouvoir spirituel de l'Etat. L'Etat et l'Eglise.*

L'Etat démocratique nous est apparu avec des fonctions ou plutôt des devoirs politiques et économiques ; il faut lui reconnaître aussi des devoirs et des pouvoirs moraux. L'Etat démocratique ne saurait être neutre en morale, c'est pour lui un droit et un devoir d'enseigner sa morale aux individus, car les institutions républicaines n'agiront pas toutes seules pour former les citoyens. La démocratie, qui est une idée, doit travailler sans cesse à se prouver. En enseignant sa morale, elle ne fait pas acte de tyrannie comme les gouvernements despotiques, car elle se propose de former des hommes libres, non des esclaves, de garantir les libertés, non de les anéantir. La République peut avoir sa morale qu'elle professe, sans qu'il y ait à craindre qu'elle ne devienne religion d'Etat, car elle ne s'asservit pas l'homme tout entier, elle ne lui impose ni conformisme de rites et pratiques, ni conformisme de croyance, elle ne fait qu'user de sa logique et de sa raison persuasives. C'est pour l'Etat, un droit, fondé sur le droit de défense, de propager sa doctrine et de lutter contre les doctrines adverses et comme l'Etat n'est, pour

Renouvier, que l'ensemble des citoyens se régissant avec autonomie, cette suprématie ne viole pas le respect de la personne (1).

Pour nier que l'Etat soit compétent en morale, il faudrait admettre que la morale est étrangère aux principes sur lesquels il repose ; ce serait ôter à l'Etat libre toute base dans la conscience, en réduire la notion à un fait purement empirique et utilitaire. Or l'Etat est fondé sur des principes moraux qu'il a le droit et le devoir de défendre ; en ce faisant, il assure la défense de la liberté réciproque, réciproquement limitée et garantie de tous les citoyens. Il n'a pas à recevoir ses principes d'un pouvoir spirituel extérieur à lui ; la République est elle-même un vrai pouvoir spirituel, « c'est le pouvoir directeur moral des citoyens, émané de leurs volontés libres et pour la gestion de leurs intérêts moraux collectifs » (2).

Mais l'Etat démocratique en France, trouve en face de lui, une puissance organisée, l'Eglise, qui a toujours prétendu à la domination spirituelle ; il faut voir comment le conflit se pose entre eux, comment la justice ordonne de régler les relations entre l'Eglise et l'Etat, et quels sont les droits de l'Etat en matière d'éducaion.

Renouvier entend par République, le gouvernement qui donne aux citoyens le vote de leurs lois et le choix de leurs institutions, par catholicisme — ou papisme, selon son expression familière — cette religion qui est une théocratie, une sorte de parti politique associé pour la conquête du pouvoir. Toutes les idées qu'il exprimera contre l'Eglise s'adressent à la puissance ainsi définie ; elles portent la marque d'un esprit anticlérical, c'est-à-dire d'un esprit qui se dirige d'après la logique démocratique ;

(1) « La notion du droit, en tous genres, ne devient entièrement morale et vraie que sous la donnée de la République. » *Critique philosophique*, 76, I, 267.

(2) *Critique philosophique*, 78, II, 307.

il ne faut pas le confondre avec l'esprit antireligieux qui n'a jamais été celui de Renouvier ; le criticisme n'interdit pas à la foi, à la religion d'organiser un système de croyances relatives aux choses que la raison n'atteint pas, il lui demande simplement de n'accepter que des principes intelligibles et cohérents. Cette observation faite, nous pouvons maintenant opposer, avec Renouvier, les principes de l'Etat à ceux de l'Eglise.

Le principe fondamental de la République consiste en ce que chacun doit jouir de toute sa liberté de penser, d'agir, et de communiquer. Quant au catholicisme, ses prétentions, telles que le syllabus de Pie IX les formule, vont à déclarer que les principes civils et politiques de la vie moderne sont faux et détestables ; il lance l'anathème contre la liberté de conscience qui, seule, pourtant lui permet de se propager sans obstacles. Autrefois il reconnaissait les gouvernements à l'ombre desquels il vivait et faisait avec eux des contrats où il leur concédait la surveillance et la nomination même du clergé, en échange de droits parfois exorbitants. Aujourd'hui, le catholicisme s'arroge le pouvoir spirituel, et dénie aux gouvernements tout ce qui suppose quelque attribution morale ; il les considère en principe comme des instruments qui devraient lui être soumis. Et les gouvernements sont, en général, assez passifs devant ces prétentions, soit à cause de la tendance à séparer l'Eglise et l'Etat, soit à cause de la pensée que l'Eglise puisse être un *instrumentum regni,* soit enfin à cause de l'affaiblissement supposé de la foi qui fait qu'on redoute moins l'Eglise. Or le catholicisme moderne s'affirme de plus en plus comme une théocratie absolue ; ses dogmes ne laissent plus aucune place à la liberté de penser : le pape infaillible est une loi vivante et sa parole peut régir tout fidèle, individuellement. L'Eglise ne représente plus une foi, comme jadis, elle n'est plus qu'un parti qui cherche à s'organiser pour la domination politique, et l'éducation même qu'elle donne à son clergé, combinée de façon à en faire une classe

entièrement distincte de toutes les autres, obéissante à une volonté extérieure et supérieure, le prouve.

C'est l'esprit théocratique qui est le seul et réel obstacle aux progrès des institutions républicaines en France. Les habitudes d'esprit catholique forment le plus grand obstacle opposé aux efforts d'un peuple qui veut être libre et se gouverner lui-même, car le papisme cherche à réaliser l'asservissement des âmes pour tout ce qui concerne la foi, la morale et la vie, donc aussi la vie politique ; il a, de tout temps, maintenu l'ignorance de la masse, la conservation des privilèges matériels et moraux d'une oligarchie agissant sous son inspiration. Il en est résulté que les hommes politiques ont résisté aux revendications du droit républicain par scrupules religieux, ou bien que, s'inspirant des vieilles théories politiques, ils ont servi et fait agir l'Eglise considérée comme un moyen de gouvernement. Enfin les doctrinaires, par exemple, ont modelé leur théorie du pouvoir sur celle de l'Eglise, tandis que des écoles de sociologie présentaient l'esprit catholique comme le régénérateur et le maître de l'avenir.

C'est donc l'esprit catholique qui s'est entretenu chez tous les gouvernements, sous forme d'esprit de domination et d'infaillibilité. L'histoire confirme que c'est lui qui a empêché la réussite du régime parlementaire : c'est Louis XVI, refusant de donner une constitution au pays, par scrupule religieux ; c'est la Révolution, gagnée aux infiltrations de la théocratie ; Napoléon, organisant politiquement l'Eglise pour s'en servir ; les doctrinaires, imitant le papisme et s'opposant aux tendances libérales de la nation ; c'est le papisme enfin triomphant avec la complicité du césarisme. Les entreprises du papisme se terminent en général par des calamités sanglantes, mais il ne redoute ni massacres, ni révolutions, pour assurer sa suprématie. Sous la troisième République, sourdement il travaille à la restaurer, en développant son enseignement qu'il ne partage avec l'Etat que dans

l'esprit de l'accaparer un jour tout entier, en cherchant à faire rétablir le pouvoir personnel à l'encontre du parlementarisme.

Tels sont les griefs que Renouvier fait valoir au nom de la démocratie contre l'Eglise. Par quels moyens l'Etat républicain peut-il réagir contre son ennemie. L'idée qu'on se fait de l'Eglise, en général, est héritée de la tradition du Moyen Age ; on l'oppose habituellement à l'Etat comme si on lui concevait un droit comparable au sien ; on regarde les dispositions prises à son égard par les lois comme des contrats avec elle. Ce sont là autant d'erreurs. Très peu de gens se rendent compte de ce qu'est l'Etat moderne, de ce que sont ses droits et ses obligations ; de la mission de la République d'assumer la tâche de la vieille puissance spirituelle qui n'a plus raison d'être, en face d'elle. La Renaissance, la Réforme, la Révolution, ont amené la ruine de l'Eglise ; mais elle, sans s'avouer vaincue, a profité de toutes les défaillances de la société civile pour rétablir sa puissance ; aujourd'hui, elle tend à former un Etat dans l'Etat ; elle invoque les principes libéraux pour s'introduire à titre d'hôte, dans la société démocratique, en attendant qu'elle la domine quand la force lui sera revenue. Elle réclame les libertés d'association et d'enseignement, qui sont ses deux armes principales. Mais la République ne doit, selon un mot célèbre, être ni dupe ni complice.

L'Etat est dans la situation défensive vis-à-vis du pouvoir théocratique dont les prétentions ne peuvent être confondues avec les libertés légitimement revendicables des citoyens et des familles ; il ne peut le traiter comme un égal en droits. Le papisme est, de par ses principes même, étranger à notre société ; ceux qui l'adoptent deviennent « incapables de contracter avec nous, sujets d'une loi qui ne nous est pas commune, et non seulement étrangers, mais ennemis déclarés, puisque leur prétention ouverte est de conquérir la société dans laquelle on souffre leur présence ». Le parti libéral est donc, en face du parti clérical, en état de légitime défense : on n'est pas moralement tenu de

tolérer les intolérants. Les principes libéraux ne nous obligent pas, mais au contraire, nous interdisent « d'accorder volontairement aux ennemis de la liberté— au nom de la liberté — d'autres armes contre elle que celles dont les circonstances nous forcent à leur laisser l'usage, pour ne pas nous priver nous-mêmes de nos instruments de progrès ou ne pas nous exposer à des maux encore plus grands que ceux dont nous souffrons » (1).

Il faut donc agir, mais avec prudence. Une politique anticléricale s'impose, mais elle serait injuste si elle s'immisçait dans les croyances et dans l'administration des cultes. Les traits généraux de cette politique peuvent se résumer facilement : l'Etat doit reconnaître les religions et ne s'en reconnaître aucune ; il ne peut qu'empêcher les empiètements que les associations religieuses pourraient commettre sur les droits politiques des citoyens, sous prétexte de religion. La méthode juste est celle des mesures défensives : elles n'impliquent que la compétence exclusive de l'Etat et n'attendent ni consentement ni bonne volonté de l'autre partie. Mais elle comporte aussi une partie positive, la plus importante peut-être, et dont le principal instrument est l'enseignement public. Il n'y a plus lieu à faire de concordats : ils sont inutiles entre l'Etat et des associations qui ne veulent qu'user du droit commun. La Séparation de l'Eglise et de l'Etat ne peut être comprise autrement. Mais, entrons dans les détails.

Renouvier ne veut pas de Concordat avec l'Eglise ; ce serait pour l'Etat reconnaître en lui une puissance égale à lui. Un concordat ne serait admissible que si l'Etat y était forcé, après une guerre civile, par exemple. Les Eglises ne sont pas pour autant livrées à la discrétion de l'Etat, elles ont pour défendre leurs droits et leurs libertés, les mêmes moyens que les autres citoyens. Le Concordat est un reste de la vieille tradition qui

(1) *Critique philosophique,* 75, II, 51. — *Ibid.*

veut un pouvoir spirituel distinct du temporel. Or la République réunit en elle les deux pouvoirs et l'Eglise doit se soumettre à ses lois. Si l'Etat se déclarait neutre en matière spirituelle, en morale, il deviendrait nécessairement sujet de la puissance qui se déclarerait compétente. On ne peut refuser à l'Etat la connaissance et l'application des notions morales communes à tous, celle des notions juridiques, lesquelles ne peuvent s'établir en dehors de la morale. Et si l'Etat ne jouissait pas du discernement en morale il devrait se soumettre à la puissance qui prétendrait à la possession de la morale, mais ne discernant pas, il pourrait très bien alors se donner à une puissance immorale. Cette conclusion insoutenable ruine la thèse qui y conduit.

La Séparation de l'Eglise et de l'Etat se présente donc comme une solution nécessaire du conflit. Mais est-elle possible, en pratique, aussi simplement qu'en théorie ? Une fois séparés, l'Etat et l'Eglise auront encore des rapports qu'il s'agit de régler pour ne pas laisser à l'Eglise une liberté qui serait la licence, l'affranchissement de tout lien social, choses intolérables pour l'Etat. A la séparation pure et simple, Renouvier pense qu'il faut encore ajouter quelque chose. Il s'appuie sur la distinction de la morale appliquée, sur la considération du droit de défense pour le montrer. La réforme serait simple si l'Etat pouvait compter, sans autre garantie que la loi commune, sur le respect des cléricaux pour ses institutions dépouillées de tout élément religieux. Mais il ne faut pas oublier que le catholicisme est un parti intolérant, fanatique qui vise à conquérir la société civile, qui considère l'enseignement comme son monopole de droit divin, le droit de s'associer comme un privilège pour lui et un abus pour les autres. Le principe de la politique cléricale est de prendre tout ce qui est offert et de travailler à s'approprier le reste ; elle ne reconnait aucun droit qui se puisse mesurer avec le sien propre. « Un contrat avec de telles gens est vicié par la nature des choses, car il n'y a nulle parité entre les contractants. » Si

l'Etat agissait en vertu du contrat de séparation, il serait le seul à remplir ses engagements ; encore ne pourrait-il le faire longtemps, car il serait rappelé au soin de sa défense. Sans conclure contre la séparation, qu'il croit juste et inévitable, Renouvier examine le problème moral qu'elle pose et déclare qu'elle sera pour l'Etat, s'il est sincère observateur de la liberté promise, un danger considérable et une cause de perpétuelle inquiétude.

Il y a trop peu de temps que la Séparation est devenue un fait accompli pour qu'on puisse juger si Renouvier a dit vrai : les effets qu'elle a produits sont encore trop mal coordonnés, trop vagues pour qu'on puisse les apprécier ou simplement même les qualifier. Ce qu'on peut dire, c'est que ni dans le parti de l'Etat, ni dans celui de l'Eglise, on n'a fait les réflexions exprimées par Renouvier et qu'on ne s'est nullement placé sur le terrain où il examine la question. Le parti de l'Eglise a paru redouter la Séparation, et fait tous ses efforts pour la rendre vaine ; le parti de l'Etat l'a vivement désirée et s'est ingénié à la réaliser. Des deux côtés on semble avoir été poussé, et se laisser guider actuellement encore, par des impulsions sentimentales, plutôt que par des motifs réfléchis et nés de l'examen rationnel du problème moral de la Séparation.

Ce problème, Renouvier le traite par sa distinction méthodique de morale pure et de morale appliquée. Il constate que le contrat de Séparation pèchera dès l'instant que l'Etat seul est résolu à l'observer. La morale pure, si on la consulte, répond par un impératif catégorique que ce qui est juste en soi est exigible *a priori* de l'agent moral, indépendamment des suites prévues de l'acte et des dispositions morales présumées des autres agents. Si, au contraire, on a égard au droit de guerre qui admet la nécessité de la défense et sa relative moralité, alors il faut se préoccuper des fins, et rechercher le possible. Ici alors, le droit strict répond « qu'il n'y a point engagement synallag-

matique valable entre des contractants dont l'un entend rester seul appréciateur du droit de l'autre ; qu'une doctrine d'intolérance ne saurait exiger qu'on la tolère jusque dans ses moyens d'usurpation, et qu'enfin il n'est pas raisonnable qu'un état se reconnaisse l'obligation de respecter des droits, religieux ou non, dont l'usage effectif tend manifestement à le détruire » (1). L'Etat conserve donc, dans la Séparation, tout son pouvoir réglementaire, parce qu'il représente le droit commun. Il ne peut accorder une séparation sans condition à l'Eglise papiste qui n'est qu'une société essentiellement politique, avec des maximes d'Etat, une fin qui est le gouvernement des hommes et des moyens identiques à ceux des pouvoirs temporels à l'exception de la force qu'elle avait jadis et qu'elle aspire à reconquérir. L'idéal en cette question reste toujours la liberté et la tolérance, aussi les mesures restrictives que prendra l'Etat devront-elles être le plus favorables possible à la réalisation de cet idéal ; elles doivent être non seulement utiles, mais praticables, ne créer ni dangers directs pour l'Etat, ni préparer des risques de réaction.

Parmi ces mesures restrictives, les deux plus importantes sont celles que l'Etat doit apporter à la liberté d'association et à la liberté d'enseignement. La liberté des cultes doit être entière et favorisée par une législation libérale sur le droit de réunion ; mais l'Etat doit pouvoir s'assurer que rien dans les dogmes, rites ou disciplines religieuses n'est contraire à la morale publique ou à la sécurité de ses institutions. L'Etat ne doit faire aucun acte d'immixtion dans la sphère propre des consciences, mais il a un droit, d'ordre tout pratique sur les associations religieuses. Les associations religieuses sont légitimes pourvu que la religion soit vraiment leur but. Quant au clergé séculier, son institution est telle que les populations ne se sentent aucune liberté en matière de religion ; la masse considère le culte comme une sorte

(1) *Critique philosophique*, 72, II, 392.

de service public que l'Etat serait obligé d'entretenir de ses deniers, ce qui est contraire au principe républicain, parce que dans l'organisation actuelle du clergé, cette subvention (1) est comme une reconnaissance d'un principe spirituel extérieur à l'Etat. L'Etat ne devrait reconnaître que des prêtres élus et présentés par des groupes de fidèles.

L'Eglise réclame des libertés qui ne sont en réalité que des privilèges destinés à lui permettre de se constituer en Etat indépendant, dans l'Etat ; les lui accorder, ce serait attenter à la liberté des autres citoyens. Il faut ramener ses institutions au droit commun et les réglementer en vue d'empêcher l'absorption de l'Etat par une puissance étrangère (2).

L'Etat possède donc incontestablement un droit de défense contre lEglise, mais il ne suffit pas de se défendre : il faut agir. L'Etat ne peut le faire qu'en fondant un enseignement, en fondant une morale qui résistent à ceux du parti théocratique. C'est pour la démocratie une condition de vie : l'aptitude qu'elle y montrera sera une preuve de sa viabilité. Sous un régime de séparation, l'Etat est obligé de se reconnaître une morale fondée sur des principes rationnels, indépendants de toute religion. Cela comporte l'éducation civique au même titre que celui d'une constitution et d'une législation. L'Etat a droit à son propre catéchisme ; il faut en revenir à la conception de l'Etat antique, mais la morale publique prend la place de la religion civile. Les religions y sont libres sous le contrôle des lois et de l'Etat qui doit maintenir leurs écarts, assurer la paix entre elles et leur

(1) Renouvier pense que la séparation ne supprimerait pas nécessairement le budget des cultes ; l'Etat étant toujours libre de subventionner l'Eglise dont il jugerait l'action sociale utile : c'est le protestantisme que Renouvier a ici en vue.

(2) Il serait bon aussi de proposer au clergé des réformes à exécuter par lui-même dans ses institutions, notamment dans celles de l'éducation des prêtres.

laisser simplement l'exercice inoffensif de leurs libertés. Le catholicisme, « religion insociable », proteste contre cette dépendance civile ; mais l'Etat doit résister à son envahissement et pour cela, il doit fonder l'éducation de l'esprit public.

III. *L'éducation et l'enseignement.*

La liberté des cultes est un droit naturel dont l'exercice ne touche que l'individu qui en jouit, et nul ne peut songer à la refuser. Au contraire, la liberté de l'enseignement ne limite pas ses effets à la personne qui l'exerce ; elle touche à la liberté des autres citoyens et aux droits de l'Etat, aussi doit-on lui apporter des restrictions. De plus le parti clérical a créé une équivoque entre la liberté d'enseigner d'homme à homme fait, qui est indiscutable et la liberté de fonder des établissements d'enseignement, faculté qui est du ressort unique de l'Etat.

Il faut, en effet, bien reconnaître que la question de la liberté de l'enseignement ne se pose qu'à l'égard de l'Eglise. Cette liberté est assurément bonne, mais comme toute autre, elle doit comporter des limites, et même plus que toute autre, puisqu'elle a des effets extérieurs à la personne. La liberté mal entendue a plus développé le pouvoir clérical que ne l'ont pu faire les régimes d'autorité favorables à l'Eglise. La liberté absolue est une maxime antipolitique et ne devient qu'un moyen d'amener la servitude. « En partant d'une liberté sans règle, on va à la destruction de la liberté ; en niant le principe moral de l'Etat, on prépare la ruine morale de l'Etat, et, si on persévère, sa chute (1). »

L'envahissement du cléricalisme provient de la méconnaissance des vrais droits de l'Etat laïque en matière d'éducation morale.

(1) *Critique philosophique*, 72, II, 304.

La fonction morale de l'Etat a toujours été oubliée, l'Eglise en a profité jusqu'à nos jours pour remplir les fonctions que l'Etat négligeait et s'assurer le monopole de l'éducation ; mais elle n'a pas rempli cette fonction ; elle a fait un peuple ignorant superstitieux, brutal, étranger à toute notion du devoir. L'Etat est fondé sur des principes rationnels et moraux qu'il a le droit d'inculquer aux enfants parce qu'il compte sur eux pour vivre et que la connaissance de ces principes est propre à former de bons citoyens. S'il admet des établissements libres d'enseignement, il a le droit d'exiger que ses principes y soient enseignés et de surveiller l'accomplissement de cette prescription. En défendant ses droits, il ne fait que défendre le droit commun.

Les libéraux, en combattant pour l'entière liberté de l'Eglise, ont le tort de ne pas distinguer entre la société idéale de paix d'où toute contrainte serait exclue parce que toute liberté y serait bonne, et la société de fait, ignorante « proie facile aux entreprises de servitude. Dans l'état de fait, il ne peut y avoir égalité de droit pour ceux qui ont le sincère respect de la liberté d'autrui et ceux qui ne visent qu'à la détruire. Il faut reconnaître à l'Etat le droit de défense. Renouvier constate que le prestige de l'Etat a été ruiné par la théorie des économistes (1) et par l'échec des

(1) Cependant, un économiste, partisan du laisser-faire, Stuart Mill, y faisait une exception en faveur de l'enseignement. Il en donne de multiples raisons : d'abord, que le besoin d'éducation n'est pas assez fortement ressenti pour déterminer la formation d'un véritable enseignement si l'Etat ne l'offre pas — la concurrence, ici, n'amènerait pas nécessairement la bonne qualité de l'éducation, — l'enseignement étant nécessaire, il doit être gratuit et obligatoire ; c'est une sorte d'assistance due par l'Etat. Stuart Mill ne veut pas le monopole de l'Etat, de peur que l'Etat ne crée des sujets, non des hommes libres. Les arguments de Mill, bien que présentés au point de vue utilitaire, impliquent la loi morale, la notion rationnelle de la société et les devoirs de cette même société, car si l'Etat, en raison de l'utilité générale a mission de donner l'éducation aux citoyens, il a le devoir de leur donner une éducation de liberté et celui de les défendre contre les entreprises d'éducation visant à les réduire en servitude.

tentatives du socialisme étatique et autoritaire. L'Eglise, de son côté, nie la notion morale de l'Etat et prétend reconquérir son vieil ascendant par la liberté. Ce grand mot de liberté, au nom duquel la servitude cherche hypocritement à s'imposer, est ainsi devenu plein de dangers parce qu'il entraîne l'adhésion des esprits justes à des mesures qu'ils repousseraient s'ils prenaient plus nettement conscience de la notion de l'Etat. « De tout temps... on a cru qu'une fonction légitime et nécessaire de l'Etat consistait à s'assurer des hommes élevés en conformité avec sa propre notion constitutive... Un gouvernement quelconque implique une justice politique et sociale, des devoirs reconnus, une éducation de la jeunesse pour les inculquer... Toutes les sociétés se sont donc reconnu le droit d'élever des hommes, c'est-à-dire de former de ces membres appropriés à leur esprit que dans les républiques, dans les cités, on appelle des citoyens, ailleurs des sujets. Ce droit, elles l'ont puisé dans la conviction où elles étaient de la vérité et de la justice de leurs principes (1). »

Or, la République qui se croit dans le vrai, a le droit de combattre l'erreur, et pour cela de s'appuyer sur sa vérité. Il faut admettre, ou que l'Etat connaît de la morale et par conséquent qu'il peut l'enseigner et la surveiller — ou qu'il en est incapable et qu'il doit s'en remettre pour cela à une autorité extérieure, c'est-à-dire s'y soumettre, lui et ses membres. C'est l'autonomie des citoyens, ou la théocratie. Mais comme la loi morale s'impose à l'Etat — (puisqu'elle s'impose à l'homme et que l'Etat n'est qu'une réunion d'hommes) — l'Etat est obligé, quand une question morale se pose, d'agir et d'agir sans se soumettre à aucune autorité externe.

Dès lors il faut reconnaître la fonction enseignante de l'Etat; c'est pour lui un devoir: il ne peut rester neutre en matière d'éducation morale de ses membres. Les conditions générales

(1) *Critique philosophique*, 76, I, 242.

d'une réforme de l'enseignement en découlent avec clarté. Le droit d'enseigner doit être retiré à l'Eglise et à ses affiliés; l'Etat doit prendre l'enseignement à sa charge sans toutefois s'en arroger le monopole; il peut permettre que des organisations se forment en dehors de lui, à condition qu'elles observent les règles et le contrôle qu'il leur imposera. La liberté complète doit être laissée même aux personnes isolées, d'enseigner sur tous les sujets, quand les auditeurs sont des adultes. Les associations enseignantes doivent être déclarées d'utilité publique, dès qu'il est constant qu'elles ne sont contraires ni aux lois, ni à la morale; il faut qu'elles puissent avoir la personnalité civile afin de pouvoir durer. Les villes pourraient recevoir cette personnalité afin de fonder des corps enseignants. La surveillance de l'Etat doit s'étendre à tous les établissements d'enseignements afin d'empêcher l'invasion « d'une éducation de haute trahison » ; il faudrait pour cela la confier à des hommes impartiaux, supérieurs à l'esprit de routine et pénétrés de la notion des devoirs éducateurs d'une République. L'enseignement de l'Etat doit être obligatoire, gratuit et entièrement laïque (1).

Mais il ne suffit pas d'enlever l'enseignement à la théocratie ; il faut fonder la véritable éducation républicaine ; la République en a le droit et le devoir. L'œuvre de lutte contre l'esprit clérical est surtout positive; elle doit consister à débarrasser le peuple des vieilles habitudes intellectuelles et morales, à l'empêcher de retomber sous l'influence du passé et à lui donner une claire notion de ses devoirs civiques et de la nature de la République. L'école républicaine, en faisant pénétrer dans tous les esprits les principes rationnels sur lesquels se fonde la démocratie, réalisera la véritable unité nationale et fera cesser les divisions qui, dès la jeunesse, opposent les citoyens dans le parti clérical

(1) La présence du prêtre dans l'école, fait remarquer Renouvier, n'est le plus souvent qu'un prétexte pour s'abstenir de donner l'éducation morale, que l'Etat a le devoir de donner.

et le parti républicain. Qu'on laisse à la famille l'enseignement religieux et que l'école unisse les citoyens sur le terrain de la morale et de la famille. Neutraliser simplement l'école ne serait qu'un dangereux compromis ; l'Etat a le devoir de combattre pour assurer l'avenir.

La préoccupation de tracer les principes d'une morale démocratique pouvant servir de base à l'éducation du citoyen, s'est imposée à Renouvier dès ses premiers écrits, et c'est pour y satifaire qu'il écrivit, outre ses nombreux articles de la *Critique philosophique*, le *Manuel républicain* et le *Petit traité de morale*. « Tant que l'instruction morale et politique des citoyens n'est pas fondée, on n'est pas admis à dire non plus que la République le soit d'une manière sûre et durable (1). »

Il se plaint que nulle notion morale exacte ne soit enseignée réellement par les instituteurs officiels du peuple. « Quand l'homme du peuple sort de l'école, (si toutefois on peut dire qu'il en sort, celui qui n'y est entré que si peu), il n'emporte sous le nom de devoir que l'idée pure et simple de la soumission aux supérieurs et de l'obéissance implicite due à la volonté des puissants et des riches (2). » C'est une morale d'obéissance et d'intérêt : on fait du culte de la fortune et du rang le premier des devoirs.

L'enfant n'est nullement préparé à ses devoirs sociaux ; on lui cache le monde réel en lui dissimulant à la fois les luttes et les méchancetés qui y foisonnent et les aspirations et revendications de justice qui s'y font jour. C'est pour avoir essayé d'introduire ces notions à l'école, que les instituteurs d'aujourd'hui ont été pris si vivement à partie. Les primaires, selon le nom méprisant dont on les a gratifiés, ont été bafoués ; cependant

(1) *Critique philosophique*, 78, II, 307.

(2) *Critique philosophique*, 73, I, 319.

il semble que la majorité d'entre eux a simplement fait un effort pour réaliser ce qu'elle a cru être le devoir des éducateurs. Les luttes de partis ont, ces dernières années, pris pour centre des questions de justice et de vérité qui divisaient nettement les esprits, à propos d'un problème simple en lui-même et embrouillé seulement par des circonstances accessoires. Ces luttes ont obligé chacun à reviser ses jugements, ses opinions, ses idées et ses sentiments.

Plus que personne, les instituteurs ont dû se livrer à cet examen de conscience, eux qui ne sauraient enseigner sans colorer leur enseignement d'un reflet de leur personnalité, qui ne peuvent transmettre la science, sans transmettre en même temps leurs idées et leurs sentiments, et qui, par suite, ont le devoir de réfléchir et d'être sincères puisque, selon un mot vieux mais juste, ils ont charge d'âmes. Jamais leur mission ne leur est apparue plus forte qu'à ce moment où ils voyaient la division profonde des esprits dans la nation; ils ont pris parti et se sont voués à la tâche éminemment sociale et humaine de former les esprits à la vérité, de les habituer à juger du bien et du vrai en dehors de toute coutume, de tout préjugé, de toute solidarité du mal. Pour cela, il leur a fallu démolir un tant soit peu ces préjugés, mais c'est là une bonne œuvre. On ne peut dire encore ce qui en sortira, mais il est permis d'espérer que la génération élevée par les *Primaires* d'aujourd'hui sera plus nettement consciente de ses devoirs sociaux, aura, pour entrer dans la vie réelle, une vue plus juste des mouvements et des luttes qui la composent, et sera plus disposée à s'associer aux revendications de la justice et au besoin à les créer et à les diriger.

De cette double dissimulatoin du réel, et du juste, il résulte qu'en sortant de l'école, les enfants sont ou des passifs ou des révoltés. Leur révolte est sucitée par des agitateurs, des politi-

ciens, gens de passion qui déforment un peu cet idéal de justice que l'instituteur, s'il avait pris la peine de leur montrer, leur aurait fait voir de façon plus pondérée et plus correcte. En enseignant à l'enfant ses devoirs de membre réel d'une République, on lui enseignerait par là même ses droits, et ce serait logique. On se plaint souvent qu'on n'enseigne que des droits et non des devoirs. C'est qu'on se fait une fausse idée du devoir : on voudrait ne voir enseigner que le devoir d'obéissance : or, ce devoir ne peut être enseigné que s'il existe une autorité déclarée supérieure et infaillible et que si les esprits sont disposés à l'admettre. En réalité, dans une société libre, le devoir est la contrepartie logiquement inséparable du droit. La justice se compose de ces deux termes corrélatifs, et pour l'apercevoir dans toute sa rigueur et sa vérité, il faut les concevoir tous deux. Les civilisations du conformisme, du pur devoir ne méritent ni estime, ni regret : elles n'ont fait que tuer l'autonomie de la personne sans empêcher la corruption des mœurs. Pour trouver de la dignité et des mœurs, du respect et de la tolérance, il faut se reporter aux civilisations antiques, avant l'orientalisme. Renouvier demande qu'on enseigne à l'enfant, dès l'école primaire, ses droits, de la façon la plus nette et la plus systématique, et en cela il voit l'unique moyen de l'informer de ses devoirs. Il est impossible par exemple d'enseigner le devoir de tolérance, sans le montrer corrélatif avec le droit d'autrui ; le respect de la légalité sans montrer au citoyen son droit puisqu'on lui demande de respecter l'œuvre faite par les autres citoyens en vertu de leurs droits ; le respect des magistratures, sans montrer le devoir des magistrats, c'est-à-dire le droit de administrés. Ainsi l'enseignement des droits est seul capable de régénérer l'enseignement des devoirs ; mais en réalité on ne cherche pas à inculquer la justice à l'enfant, mais la soumission ; on ne veut pas qu'il sache et comprenne, mais ignore et supporte. C'est là le vœu des classes dirigeantes, qui

croient innée en elles la vertu de commander et considèrent le peuple comme né pour souffrir et obéir. Cet état d'esprit de la bourgeoisie que Renouvier ne pouvait s'empêcher de constater, lui inspirait une profonde tristesse et la crainte qu'il ne soit la cause d'un bouleversement social.

Il n'en voyait n'en proclamait que plus la nécessité de fonder l'éducation démocratique. La morale de la démocratie, tout d'abord, ne saurait être fondée sur l'empirisme, comme l'auraient voulu Taine ou les évolutionnistes, car la démocratie repose au fond sur des principes rationnels et ne se justifie que par eux. Le déterminisme évolutionniste se concilie mal avec elle ; il ne s'accorde même pas avec la morale parce qu'il enseigne à envisager les caractères moraux de l'action dans les antécédents et les circonstances et non dans la bonne ou mauvaise volonté de l'agent, car il fait de l'homme un produit des lieux et des temps, de la société et de l'hérédité. Il est contraire au droit en général, parce qu'il substitue à l'affirmation de ce qui doit être, des motifs tirés de l'utile, de l'actuel ; il voit l'individu constamment subordonné aux faits et à l'attente que l'état des sentiments autorise à chaque époque ; il tend à détruire les idées juridiques en remplaçant les idées de responsabilité, mérite et peine par la conception d'un état psycho-physiologique de l'individu qu'il faut soigner, quand il s'écarte du type jugé normal dans une société, un climat, une époque donnés. Il ôte tout moyen d'émettre des appréciations morales sur l'histoire en présentant le cours des choses comme nécessaire, en suppimant l'action de la volonté personnelle sur les événements et en négligeant l'influence des phénomènes moraux sur l'histoire. Enfin, prenant le type du progrès dans la nature pour le transporter dans l'humanité, il justifie la lutte pour la vie, c'est-à-dire qu'il en favorise le développement. Ce ne sont pas là des thèses morales bonnes à enseigner dans une démocratie,

et l'évolutionnisme doit céder la place au criticisme, plus propre que lui à fonder la vraie morale du droit.

Trop longtemps on s'en est tenu à la pure morale religieuse ; aucune cependant n'était plus impropre à fonder la véritable éducation morale, mais actuellement elle constitue le principal obstacle à l'établissement des institutions éducatrices dont le monde a besoin. L'éducation est nécessaire à tous, aussi bien à la classe dirigeante qu'à la masse du peuple. C'est qu'en effet une partie de la bourgeoisie est encore imprégnée des théories morales du passé ; c'est en leur nom qu'elle maintient la nécessité du principe de servitude, qu'elle refuse de voir dans la société une solidarité de biens et de maux, de travaux et de jouissances entre des agents essentiellement libres et qu'elle la conçoit comme un lien de contrainte entre la masse qui souffre et sert et le petit nombre qui commande et jouit. Il faut une éducation qui élève cette bourgeoisie, ainsi que la classe dirigée, au niveau moral de la partie sérieuse de la classe dirigeante. L'instruction seule ne saurait y suffire. Seule l'éducation républicaine pourra détruire ces habitudes nationales d'oppression et de soumission, d'égoïsme et d'immoralité civile que la Révolution n'a pu détruire et qui n'ont été dépouillées par elle que de leurs manifestations par trop gênantes, mais qui ont reparu après elle. La Révolution à faire doit se proposer de fonder l'autonomie humaine et de l'obtenir en établissant de justes institutions sociales. Mais ici surgit le cercle vicieux ordinaire en matière de justice : des institutions justes supposent la moralité préalable des hommes qui les feront, et l'on attend cette moralité du jeu même de ces institutions. Mais Renouvier pense qu'on peut justement s'affranchir de ce cercle vicieux par l'éducation qui formera des hommes capables d'accomplir une partie de l'œuvre de justice, et que cet accomplissement partiel, influant sur la moralité des hommes qui viendront ensuite, leur permettra de continuer la tâche commencée. C'est une doctrine d'action continue qui

ordonne de perfectionner les mœurs et l'idéal à mesure qu'ils nous perfectionnent. Mais il faut pour cela que le véritable esprit républicain pénètre surtout les dirigeants, qu'il leur dicte une politique de justice.

L'éducation morale doit être ainsi la première pièce de l'enseignement républicain, et le criticisme peut en fournir les bases. Mais Renouvier s'est préoccupé aussi de discuter la nature des matières à enseigner, à tous les degrés. Il émet aussi quelques vues pédagogiques et nous allons les présenter brièvement. Dans le *Gouvernement direct,* il examine avec une grande abondance toutes les questions relatives à l'organisation matérielle ou administrative et intellectuelle de l'enseignement, et la *Critique philosophique,* plus tard, reprend un grand nombre des vues émises dans cet ouvrage, notamment en ce qui concerne la culture intellectuelle et la pédagogie.

Le *Gouvernement direct* distinguait l'enseignement général et l'enseignement spécial. Le premier, c'est celui qui est utile à tous les hommes, soit pour lui-même, soit en tant qu'il les invite à la connaissance sommaire de leurs droits et devoirs, de la patrie, de l'humanité et de la nature, soit comme instrument nécessaire à tout étude spéciale. Sans y distinguer de degrés, car tous les citoyens doivent recevoir la même éducation, il en sera fixé une partie obligatoire, et une facultative. Chaque citoyen doit être mis en mesure de recevoir autant d'éducation que ses facultés le lui permettent ; c'est à la fois conforme au juste et à l'intérêt de la République qui est de voir l'éclosion de la plus grande variété possible d'aptitudes et de vocations. Mais Renouvier ne veut plus de division en enseignement primaire et secondaire qui crée deux classes dans la nation. Dans la *Critique philosophique,* où il ne décrit plus de toutes pièces une organisation de l'Etat et de ses institutions, il accepte la division établie dans l'enseignement et se borne à présenter ses idées sur les

programmes qu'il voudrait y voir adopter, dans ses diverses branches (1). Il conçoit l'enseignement secondaire comme un enseignement de théories générales et il proteste contre les programmes surchargés qui ne font qu'exercer la mémoire et ne donnent pas aux jeunes esprits la connaissance d'une méthode scientifique et pratique. L'enseignement devrait commencer par les faits, les notions pratiques pour aboutir aux idées générales quand l'élève aurait acquis déjà une certaine somme de connaissance. L'enseignement ne doit pas commencer trop tôt; Renouvier fixe à neuf ans l'âge où l'enfant devrait entrer à l'école.

L'enseignement spécial qu'il décrivait dans le *Gouvernement direct,* et qui s'occupait, soit de théorie et spéculation pures, soit de questions techniques et pratiques, se retrouve dans l'idée de la bifurcation qu'il jugeait nécessaire d'introduire à un certain point des études secondaires. Il s'étend longuement sur les avantages de la culture classique, dont l'histoire et les langues mortes forment le principal élément; c'est là une sorte de mémoire du genre humain, mais il suffit que quelques-uns la cultivent et que les autres profitent de leurs travaux. L'enseignement de la philosophie doit aussi tenir une place importante; il doit se garder de tout dogmatisme et prendre surtout la forme historique et critique.

Renouvier réclame la suppression de l'internat, au nom de la morale. « L'éducation au grand air, l'instruction sans la claustration, les relations normales de la famille et du monde, la plus grande liberté compatible avec les leçons et les devoirs, enfin dans la discipline, une réforme qui confie aux jeunes gens toute la part d'autorité sur eux-mêmes, qu'ils sont capables

(1) Cependant il réclame la gratuité de l'enseignement secondaire, à cause des dispenses de service militaire auxquelles il permet de prétendre et qui doivent profiter à tous.

d'exercer collectivement et par délégation, telles sont les exigences de l'idée libérale et républicaine appliquée à l'instruction publique (1). » Il faudrait aussi créer des relations entre le professeur et les élèves en dehors des heures de classe, rendre les récréations intéressantes, développer l'éducation physique, réformer la discipline et traiter les enfants en hommes. Le régime des examens appelle aussi bien des modifications ; sans aller jusqu'à demander la suppression du baccalauréat, Renouvier voudrait qu'on allège cet examen, mais qu'on le rende en même temps plus sérieux en établissant des examens de passage très stricts d'une classe à une autre. Quant aux grades universitaires, c'est l'Etat seul qui a le droit de les conférer ; sur ce point Renouvier prend nettement parti dans la querelle suscitée par la loi de 1875, sur l'Enseignement supérieur, qui avait créé des jurys mixtes d'examens, avec des professeurs de l'enseignement libre et des membres de l'enseignement public.

Le *Gouvernement direct* règle encore avec des détails minutieux qu'il est inutile de reproduire, l'établissement des collèges dans chaque commune-canton, des institutions d'enseignement spécial, l'organisation des études et des cours, l'administration matérielle des maisons scolaires, les conditions de nomination, d'avancement et de traitement (1) des professeurs, enfin il expose tout un projet d'enseignement spécial des jeunes filles.

L'idée qui domine tout le système pédagogique de Renouvier est celle de former des individus libres et raisonnables, capables de juger et de créer, non des cerveaux bourrés de notions apprises sans vie et sans critique, des êtres prêts à subir

(1) *Critique philosophique*, 72, II, 163.

(2) Il le fixait à la somme unique de 1,500 francs, ce qui s'inspire peut-être d'une simplicité républicaine un peu austère. Les professeurs auraient eu de l'avancement selon leur travail, et en ce sens qu'on les aurait appelés à des postes plus honorifiques.

la domination morale et matérielle des institutions ou des partis. Pour lutter contre les vieilles routines, pour fonder la démocratie, l'éducation morale basée sur les principes de criticisme lui semblait chose indispensable.

La lutte contre l'Eglise ne doit pas seulement se faire par des restrictions à ses prétendues libertés, ni même par une éducation républicaine donnée à la jeunesse. Renouvier pense qu'il faut la compléter par une action positive et continue qui incombe à tous les démocrates conscients. Elle consisterait d'abord à s'imposer la pratique rationnelle de la liberté et de la justice et pour cela de fonder des associations qui se donneraient pour but de travailler au triomphe de la justice dans les institutions sociales et qui commenceraient d'abord par créer entre leurs membres des sphères de relations où le droit seul serait la règle. Dans ces associations les opinions se corrigeraient l'une par l'autre, trouveraient leur unité dans la notion de justice et pousseraient à une action commune des esprits qui sans elles resteraient éloignés. Renouvier essayait de classer les genres d'esprits les plus fréquents dans la société moderne, les nuances morales qui distinguent les citoyens. Il distinguait l'esprit ingénieur ou mandarin qui, dans la société, ne voit que travaux à faire, ne songe qu'à compétence et hiérarchie, et, n'ayant de l'Etat qu'une vue incomplète, ne peut servir à fonder la vraie démocratie, ni même à résister à l'envahissement clérical ; l'esprit légiste romain, plus habitué aux idées générales de la politique, mais conservateur et imbu d'un faux libéralisme dangereux pour la liberté et les institutions républicaines ; l'esprit révolutionnaire, aussi peu moral que le précédent, remplaçant la raison d'Etat par le salut public et niant l'idée de devoir, dangereux enfin par sa violence toujours suivie d'un retour à la réaction ; l'esprit socialiste qui voit bien la nécessité de remplacer les vieilles institutions par une société plus juste, mais qui ne combine que des systèmes subjectifs, autoritaires ou utopiques, n'apportant

presque aucun élément à la vie morale de la démocratie ; l'esprit théocrate qui est l'esclavagisme. Enfin l'esprit de réformes, incarné dans le socialisme libéral, lequel attend tout le progrès des libres volontés associées pour toutes les fonctions sociales et qui voit dans leur développement la condition de l'union pacifique des peuples. Renouvier ne précise pas autant qu'on le voudrait la nature, l'organisation et le rôle de ces associations; on peut admettre qu'elles se formeraient dans toutes les branches de l'activité politique, économique et sociale.

Un moyen de lutte, plus difficilement acceptable, contre l'esprit de routine, plus discutable, proposé par Renouvier consiste dans le conseil qu'il donne aux catholiques détachés de leur religion, et ennemis de l'insociabilité papiste de se faire *désimmatriculer* de l'église catholique, pour se rattacher au protestantisme, en choisissant parmi ses différentes sectes, celle qui conviendra le mieux à leurs tendances libérales. Renouvier considérait comme excellente l'influence sociale du protestantisme, parce que, en détruisant la vieille éthique papiste dont se sont inspirés tous les gouvernements, il ruine les mœurs de domination et prépare les classes à fusionner. Par son principe de l'autonomie de la conscience, il pourrait jouer un grand rôle dans la régénération éducatrice, il est en mesure de donner à l'éducation morale une forme rationnelle. Il est la seule religion qui, dépouillée de tout prétention au gouvernement, puisse admettre une théorie rationnelle de l'état républicain, et Renouvier voudrait qu'il se consacre résolument à la tâche de l'éducation sociale, au lieu de se borner au simple prosélytisme. Sa place est à côté du peuple, c'est à lui d'aider les sociétés ouvrières, les organes du socialisme libéral, et non au papisme, allié naturel de toutes les oligarchies.

Renouvier poursuivit sa campagne de protestantisation, dans la *Critique philosophique* et dans la *Critique religieuse,* pendant plusieurs années, avec l'approbation de toutes les sectes protes-

tantes françaises. Quant à nous, il nous paraît que ce serait faire fausse route que de se dégager des entraves d'une religion pour se livrer à celles qu'une autre tient toujours en réserve pour ses fidèles. Le combat républicain contre les vieilles routines doit être mené au nom et au profit seuls de la République, et Renouvier, qui avait donné la théorie la plus rigoureuse, la plus cohérente et en même temps la plus libérale de la démocratie, qui lui avait assigné avec netteté ses devoirs sociaux, indiquant la méthode morale pour les réaliser, aurait dû, moins que tout autre, faire appel à une religion quelconque pour préparer l'avènement de la justice. Le criticisme même pouvait lui paraître offrir à la foi positive un aliment suffisant en même temps qu'un préservatif sérieux contre les croyances superstitieuses et les doctrines contraires à la justice.

Il n'en jugea pas ainsi, mais au contraire, poursuivi par le besoin de dépasser la morale et d'en rattacher les principes à une théodicée et a une cosmodicée, il élabore dans ses derniers ouvrages, les éléments d'une religion voisine du christianisme, qu'il cherche à présenter comme un objet de foi à ceux que ne satisfait pas la pensée purement rationnelle.

CHAPITRE VIII

La Sociologie du Personnalisme

La philosophie sociale de Renouvier vise à donner à l'homme le sentiment de son autonomie en même temps qu'à déterminer les moyens et les méthodes qui peuvent le conduire à sa plus complète émancipation. Après avoir présenté la morale criticiste comme la doctrine même de la société de justice et comme l'instrument de toute réforme, Renouvier demande à la religion un ensemble de croyances qui puisse servir à l'éducation de la liberté. Le protestantisme, un instant lui parut pouvoir jouer ce rôle. Plus tard, il consacre ses derniers ouvrages à la construction d'une métaphysique religieuse qui donne l'explication des origines et des destinées du monde actuel. Cette théorie, exposée dans l'*Esquisse d'une classification des systèmes philosophiques*, dans la *Philosophie analytique de l'histoire*, dans la *Nouvelle monadologie* et le *Personnalisme*, se rattache à sa sociologie, parce qu'elle est inspirée par une vue pessimiste des faits sociaux et qu'elle en fait rentrer l'explication dans une interprétation générale du monde. Ce sont les exigences de l'idée de justice qui l'amènent à édifier toute la métaphysique du personnalisme comme elles lui ont imposé la nature des solutions sociales que nous avons examinées. Aussi ne sera-t-il pas inutile d'en donner une rapide esquisse.

Lorsqu'on considère le monde actuel, il est impossible de croire qu'il puisse jamais être, et à plus forte raison qu'il soit déjà en quelque manière, le lieu où la justice peut se réaliser. Mais comme la raison a l'idée d'une société d'êtres raisonnables et justes, il faut se demander si l'antinomie entre cette raison et les impulsions passionnelles doit enlever tout espoir dans un futur règne des fins. Il s'agit de trouver une explication du mal qui permette une confiance de cette nature, et qui repose sur l'étude des passions et de la volonté et de leur œuvre dans le genre humain, en un mot sur l'interprétation des faits. C'est ainsi que la sociologie est intéressée à cette recherche métaphysique dont elle est le point de départ et qui en retour lui apportera sa propre signification (1). Renouvier va poser résolument le droit du penseur à se faire là-dessus une croyance personnelle : « Il faut... qu'au milieu du conflit des jugements humains, il s'estime libre, cherche son appui dans sa conscience, quoique faillible dans l'application, et sache qu'il n'a que ce moyen de sortir du doute (2). »

L'idéal d'une société parfaite serait celui où les individus, quoique distincts, n'auraient entre eux que des rapports harmonieux, où tous les actes seraient le produit d'une conspiration de la raison et de la passion, dirigés vers les fins de chacun et de tous. Il est visible que le monde actuel est loin de cet état. Physiquement la vie de l'homme est une lutte incessante contre la matière brute, avec des moyens très imparfaits et très faibles ; les forces naturelles enveloppent les hommes : elles leur sont indispensables pour vivre, mais elles ne les laissent vivre que là où elles sont comprimées dans leur expansion. La société, elle, présente un conflit général de tous les êtres vivants, qui, ne trouvant qu'insuffisamment à se développer, sont obligés de lutter

(1) *Nouvelle monadologie*, 158-160.

(2) *Philosophie analytique*, IV, 427.

les uns contre les autres pour réaliser leurs fins propres, et ne se servent de leur intelligence que pour inventer des moyens de combat plus meurtriers. La guerre vicie toutes les relations sociales.

Le droit est méconnu et l'injustice enracinée dans les relations domestiques; bien plus, la loi tolère et règlemente les mœurs cruelles que la solidarité du vice à créées; elle semble les tenir pour normales. L'organisation de la famille serait à détruire entièrement, parce qu'elle repose à la fois sur l'attachement affecté à de vieux principes trop rigoureux et sur le ménagement réel de préjugés et de vices constants. Nous avons dit comment Renouvier a flétri le mariage moderne où l'égalité des personnes est si méconnue, le respect du droit et de la liberté si étrangement violé, et qui n'aboutit qu'à créer le pire désordre des mœurs dans la famille et dans la société, avec la subordination de l'un des époux à l'autre, l'adultère, le concubinat et la prostitution. En attendant qu'on abolisse les lois complices de tout ce mal, leur existence n'en est pas moins une preuve de la violence sourde de l'état de guerre (1).

Les lois pénales actuelles témoignent d'un grand affaiblissement du principe juridique, et d'une méconnaissance du véritable devoir de la société envers les criminels et de son rôle en matière de défense générale. Les institutions judiciaires actuelles « apparaissent plutôt comme des moyens de préservation des biens d'une classe privilégiée que comme la fondamentale institution réclamée pour le maintien du lien social.... Le peuple sent que sous tous les régimes, il a ses intérêts subordonnés à d'autres vues » (2).

Les relations politiques sont les plus viciées peut-être. Ceux qui recherchent les fonctions publiques sont poussés par l'appétit

(1) *Philosophie analytique,* IV, 734-737, et *Nouvelle monadologie,* 397-399.

(2) *Nouvelle monadologie,* 404.

du pouvoir et non par la volonté de rendre service. Quand on réclame pour la liberté, on n'envisage que la sienne propre qui implique toujours à quelque degré le droit de violer celle d'autrui ; on fait varier le concept de justice selon qu'il s'agit de la faire aux autres ou de la réclamer pour soi. Le plus souvent la justice n'est qu'un thème d'argumentation ; le but réel, c'est le profit ou l'honneur, ou bien encore la dispense du devoir envers autrui. En France, « ceux qui ont cru naïvement que les vertus républicaines ne pouvaient manquer de suivre l'établissement de la République » ont subi la plus cruelle déception. L'amour de la liberté devrait faire aimer la justice, celui de l'égalité aurait dû entraîner le souci du bien public ; il n'en a rien été et les vieux sentiments de domination, d'arbitraire et de faveur intéressée se sont réformés dans la démocratie. Le fonctionnement du suffrage universel donne des élus d'un niveau moral aussi bas que les électeurs ; il les fait sortir des intrigues et des compromissions des partis et il choisit les plus bruyants, des discoureurs surtout ; d'où la stérilité des débats parlementaires. Les hommes politiques sont déconsidérés, la presse est vénale, sectaire, menteuse. Avec l'état actuel des mœurs publiques, le mépris du peuple pour ses gouvernants, l'incapacité des classes dirigeantes, « la République ne semble vivre que de la difficulté que les régimes rivaux trouvent à revivre ». Les libertés ont été données au peuple, mais il n'a pas su en user ; le droit démocratique a sans cesse été tenu en échec par la résistance des vieux partis et la mauvaise foi des républicains. En résumé, l'état d'esprit qui a créé la République, et qui se composait d'enthousiasme pour le juste et d'ardeur à en vouloir la réalisation, disparaît devant le dilettantisme ou le dégoût, et devant la morale de l'intérêt (1).

Si l'on examine les relations internationales, on a l'impression que les forces morales de l'humanité sont décidément impuis-

(1) *Philosophie analytique,* III, 654-655, et *Id.,* IV, 729, sqq.

santes à réaliser l'ère de justice et de paix. La guerre n'a cessé de sévir pendant tout le XIXe siècle. Il n'est plus possible de l'attribuer comme autrefois aux « vices des grands » puisque maintenant les rivalités ont lieu entre nations et intéressent tous leurs membres. L'esprit guerrier a envahi les nations civilisées, développant un patriotisme faux et qui consiste à présenter comme bons et glorieux tous les faits de l'histoire d'une nation ; comme il est professé dans chaque pays, il s'oppose à lui-même et n'engendre qu'injustice et que haine. L'état de guerre a produit aussi le militarisme qui est un grand obstacle à la pacification internationale. La théorie, la philosophie essaient de justifier le fait et l'état d'esprit qu'il engendre, au lieu de s'efforcer de les rectifier; on montre le droit fondé sur la force, sur l'aptitude à résister au milieu. On prétend aussi que la formation de grands empires, réunissant sous une même loi une foule d'hommes, empêche les guerres entre ces groupes ainsi liés. C'est vrai en partie, mais ces empires, avec leur passion de s'étendre se ruent aux expéditions coloniales et pensent, par des massacres, introduire la civilisation chez les peuples sauvages. L'esprit guerrier ne pourrait disparaître que si l'union des peuples était réalisée, mais cette union suppose la disparition préalable de l'esprit guerrier : il y a cercle vicieux. Et cependant, il est impossible qu'un peuple prenne l'initiative du désarmement, il ne ferait là qu'un acte de sacrifice et non de devoir. Il y a pourtant actuellement de généreuses initiatives des hommes de paix, mais leur action ne fait que commencer et l'on ne peut prévoir quel en sera l'avenir. L'idée d'un tribunal international pour trancher les conflits entre Etats semble irréalisable à Renouvier. « La première difficulté viendrait avec la première délibération », quand il s'agira de décider s'il faut maintenir le statu quo, et dans le cas contrare, comment il faut régler le nouvel ordre des situations et des relations internationales. Un tel tribunal ne pourrait donc être, pour pouvoir exister, qu'un gouvernement

fédéral universel des nations consentantes; une telle assemblée aurait des fonctions à remplir, semblables à celles d'une assemblée nationale, et comme elle discuterait sur des intérêts et prononcerait sur des droits, on y retrouverait les mêmes discordes, le même état de guerre que dans les Parlements nationaux.

Si donc on cherche à embrasser la vue de l'ensemble des sociétés empiriques, pour porter sur elles un jugement impartial, on constate que l'homme est dominé par des forces naturelles qui sont pour lui causes de souffrance et de lutte; qu'il subit d'autres maux encore, du fait de la société, de l'hérédité physique et psychologique; que la coutume, l'éducation, la solidarité sociale obligent l'individu de se plier à la routine établie, et que cette solidarité, si elle lui transmet une part du bien moral acquis par la coutume, lui impose de habitudes de vie en général très inférieures à celles qu'il conçoit et pourrait réaliser; que la justice lui est rendue impossible par l'injustice des autres et que cette injustice ne fait que provoquer chez lui des réactions haineuses. La justice individuelle apparaît ainsi comme une œuvre ardue et même, à la rigueur impossible. Le plus grand nombre ne peut songer à la pratiquer; la concurrence vitale emporte les masses et les individus ; l'homme s'habitue à l'endurcissement et à la dissimulation. L'individu est sans cesse obligé de mettre un écart — qu'il aperçoit — entre sa volonté foncière du bien et sa pratique; l'influence sociale y est pour beaucoup, mais la racine du mal est psychologique: c'est le vertige mental qui détourne l'homme de ses fins rationnelles. La poursuite du bonheur, du plaisir, est le but de toutes les volontés: les uns en possèdent les éléments et les autres les leur envient. Le comble de la civilisation apparaît, dans l'esprit général, comme la possession de ce bonheur, pour tous; mais une telle civilisation est sans rapports avec la justice. C'est là une profonde décadence morale dont les faits, comme nous l'avons vu, manifestent bien les symptômes.

La question de la fin de justice et de paix pour l'humanité porte donc sur l'écart entre l'idéal et la pratique. Mais il semble impossible que cet écart soit jamais comblé. On pourrait concevoir qu'un individu ou un groupe, en pratiquant la morale pure (1), obtienne le crédit nécessaire pour amener la société à la justice; mais c'est chose irréalisable dans la société empirique où nul ne peut pratiquer le devoir pur. Quant à l'hypothèse utopique que l'humanité atteigne spontanément sa constitution définitive, et rende bons les individus, sans contrainte, elle suppose que la vertu des hommes peut être le produit des institutions sociales, ce qui est faire un cercle vicieux: la société n'est qu'une collection d'individus; des institutions bonnes ne peuvent être que le produit de volontés bonnes et cependant il est vrai qu'elles seraient la condition principale pour obtenir ces bonnes volontés.

La personne sent l'écart entre son idéal et sa conduite, entre l'idéal social et la pratique sociale; et comme elle sent bien que son idéal est sa personne elle-même en sa vérité, elle a le sentiment qu'elle ne peut s'adapter à elle-même. *L'homo duplex* vit dans une société qui présente la même discorde que lui. La société a une pratique et un idéal non concordants; l'individu ne s'y adapte pas pour une double raison: parce que sa personne empirique est gênée par la partie d'idéal contenue dans les lois, et parce que son idéal de justice est choqué par les maux qu'il reproche à la société. Cette situation ne pourra changer que par une transformation des conditions morales de la nature humaine et du milieu terrestre.

Ces constatations pessimistes, cette désillusion qui caractérisent la dernière philosophie de Renouvier l'amènent à croire que le monde actuel n'est pas destiné à voir l'avènement de la justice; dès lors il va cesser de chercher des solutions aux problèmes

(1) Comme le croyait, par exemple, Fourier.

sociaux pour s'attacher à découvrir les éléments philosophiques d'une croyance religieuse ; le salut individuel va prendre à ses yeux plus d'importance que la transformation sociale. Le spectacle de l'univers contredit toute croyance en un progrès de l'humanité, ou du moins empêche toute induction sur un état de paix plus ou moins prochain. Mais pour que l'individu s'intéresse à la fin de la société, il faut qu'il soit persuadé que lui-même a une fin, car le collectif n'est que par l'individu et par l'association. Il est donc légitime et nécessaire de construire la doctrine des origines et des destinées de l'homme et de la société, et d'expliquer le sens de la vie actuelle (1).

L'état moral de la société moderne est le signe certain de l'absence, dans la société laïque, d'une morale sociale capable d'imposer au peuple. Le monde a besoin d'une œuvre de moralisation et malheureusement, ni la religion, ni la philosophie ne paraissent en état de l'accomplir. La religion, là où elle subsiste, a des tendances au mysticisme, à l'anéantissement de l'individu dans le tout : elle ne me semble pas pouvoir fournir les conditions d'une vraie rénovation sociale, fondée sur la justice. Quant à l'athéisme, il ignore les besoins moraux de l'âme humaine et ne peut agir sur elle. « L'humanité en corps réclame une vérité morale rendue sensible aux âmes... une sanction suprême donnée aux règles de la vie... le monde souffre du manque de foi en une vérité trenscendante (2). »

La philosophie a recherché à l'aide de la raison pure une vérité qui puisse servir de base à tout un système de déductions ; mais cette recherche est vaine et condamnée à tourner toujours dans le même cercle d'arguments. Il y faut la raison pratique, la croyance qui fait prédominer la question du bien et du mal sur celle du vrai. Pour cela, le philosophe doit faire un emploi

(1) Le *Personnalisme*, 210-215.

(2) *Philosophie analytique* et cf. *Nouvelle monadologie*, 408, sqq.

rationnel et systématique de sa faculté de croire, sans laquelle les constructions théoriques ne reposent que sur des fondements arbitraires. L'unique sujet profondément et universellement intéressant pour l'humanité, celui que toutes les religions ont eu pour matière, c'est « le problème du bien et du mal en rapport avec la destinée de l'homme et la puissance qui régit l'univers », la question de l'antinomie entre Dieu bon, créateur et la création mauvaise. Si la philosophie veut remplir une fonction sociale élevée, il faut qu'elle donne à l'imagination religieuse des peuples un objet divin défini, qui serve aussi d'idéal à la règle des mœurs.

C'est à la philosophie, non à la science qu'il appartient de tenter cette recherche ; car la science, comme on l'appelle, d'un terme de métaphysique réaliste, la méthode expérimentale, comme il faudrait dire, est limitée dans ses recherches et n'atteint pas les vérités qui gouvernent la vie. Forcées de s'établir sans examiner leurs postulats et leurs données, les sciences ne peuvent aller au fond des choses et leur objet reste étranger aux questions morales, ce qui leur interdit de revendiquer ou d'espérer le mérite des progrès généraux en matière de croyances d'ordre supérieur. Le mystère du monde augmente à mesure que l'observation des faits et de leurs lois pénètrent plus avant. L'explication profonde est du ressort de la métaphysique.

Il est urgent de la lui demander, car « une action sur les sentiments, capable de dominer les impressions venues de l'expérience du mal, et de balancer la poussée des intérêts égoïstes, est l'unique moyen de préparation possible des esprits et des cœurs à un régime des mœurs un peu moins bas que ceui qui règne » (1). Cette explication doit s'adapter aux conditions du temps présent, c'est-à-dire, reconnaître les conquêtes de l'esprit scientifique sur les erreurs et les vices des vieilles croyances religieuses, et, en

(1) *Nouvelle monadologie*, 420-1.

même temps, faire état des sentiments naturels et profonds qui ont inspiré ces vieilles croyances pour en conserver la partie vivante. Renouvier a pu chercher à bâtir toute cette métaphysique sans contredire ouvertement sa doctrine criticiste. Le postulat de sa morale est l'universalité du bien, celui de sa psychologie, l'accord des lois du monde avec les catégories : il est tout naturel qu'il cherche à montrer cet accord grâce au principe de finalité, et qu'étant parvenu à une doctrine monadologique de la personne, il le présente dans la monade supérieure qui est Dieu, type suprême de la personnalité. Renouvier croit possible d'expliquer par une théorie de l'origine et de la fin de l'homme, la contradiction qui gît dans l'âme entre la connaissance de l'idéal et la constatation des faits. Le monde a besoin d'être justifié logiquement par un accord entre ses phénomènes et leurs lois, et les lois de l'esprit, du désir et de la volonté (1), ou s'il ne peut l'être, la vie n'est qu'une duperie et l'on devrait mépriser tout ce qui n'a pas trait aux satisfactions matérielles.

La théodicée elle aussi cherche la solution de ce dilemme. Y a-t-il un monde moral donnant la raison des désordres du monde matériel, ou sommes-nous enfermés dans le cercle de l'expérience pour lequel les jugements et les passions de la vie empirique suffiraient à diriger notre conduite ? La finalité se présente comme l'explication la plus probable. Or, dans l'homme, il faut distinguer le caractère, formé d'éléments empiriques dont la fin est le bonheur, et la personne, qui serait destinée à vivre dans le règne des fins. Les questions de moralité, de justice et de bonheur sont inséparables ; mais celle du bonheur ne peut être résolue que si on dépasse l'ordre empirique des choses et que si on suppose une immortalité dans un monde moral. Renouvier pose ensuite la doctrine de la création, d'un Dieu créateur, comme résolvant la notion logique et morale de l'ordre, et il essaie de

(1) Cest la tâche réservée à la *cosmodicée*.

concilier la justice divine avec le désordre et le mal du monde actuel. La création, d'après lui, comprendrait deux moments : le premier réalisant un monde parfait, mais instable et dont la corruption serait le monde actuel, qui lui-même sert de transition pour aboutir au deuxième moment, créateur d'un monde parfait et stable.

Le principe du monde créé, c'est la liberté humaine, qui est le titre de perfection de la vie, mais aussi l'organe conditionnel de tous les maux dont les agents libres sont ou ont été la cause les uns pour les autres et à l'origine pour la nature entière. L'homme du premier monde fut créé avec cette liberté ; il fut créé avec la société, car l'homme ne peut vivre qu'en société, la loi morale exigeant une matière qui, pour l'homme ne peut être que ses semblables. Dieu, créant l'homme, l'a mis d'abord dans un milieu parfait, lui donnant le gouvernement de toutes choses et surtout des forces naturelles, mais subordonnant la durée de cette direction à l'accomplissement de la justice sociale. L'origine du mal est donc dans la liberté de l'homme, mais comme le créateur a dû prévoir le mal, il faut, pour le justifier d'avoir donné la liberté, prouver que la liberté est une perfection, et que le mal peut devenir la condition du perfectionnement futur.

Il est facile de voir que si l'homme avait été créé entièrement déterminé, il n'eût pas eu à travailler à sa destinée ; il n'aurait eu ni la raison, ni la pensée, ni aucune vie mentale, mais de simples représentations automatiques sans nulle conscience de son état moral. Le premier monde, directement créé par Dieu, œuvre de bonté, aurait réalisé l'harmonie du règne humain et des règnes de la nature, et comme il est impossible de le concevoir dans la nature telle que nous la connaissons, Renouvier en place l'existence avant la formation de la nébuleuse d'où le monde solaire est issu. Dans ce premier monde, les forces naturelles étaient parfaitement réglées ; l'homme avait le pouvoir de les produire et de les diriger pour ses fins propres, ce qui mettait

à sa disposition de terribles moyens de troubler le monde, s'il en mésusait. Ce monde primitif où l'ordre et l'harmonie règnent, ne peut être conçu que comme nous concevons le monde futur : comme un monde où tous nos rapports actuels sont épurés autant qu'il faut pour atteindre tout le bien et le beau qui conviennent à leur concept. Mais les hommes y étaient libres et cette liberté leur permit de faire un usage injuste de leur pouvoir sur les forces naurelles ; alors l'harmonie du monde se rompit, le dérèglement de ces forces produisit un cataclysme où le premier monde sombra. Ce qui explique qu'une pareille faute ait pu se produire, c'est que toujours la raison a coexisté avec la passion, qui fut ici, le désir de domination, « l'orgueil de la vie » ; c'est aussi que l'agent a voulu se prouver à lui-même sa liberté dont la pratique du bien ne lui donnait qu'un sentiment confus. L'injustice, légère d'abord, s'est accrue ; à la guerre entre les hommes s'est ajouté le conflit des forces naturelles ; la nébuleuse fut la fin du bouleversement qui en résulte et les forces brutes reprirent alors leurs lois propres et étendirent leur domination. C'est la chute.

Mais Dieu, malgré cette chute, a pris ses dispositions pour que des germes des organismes anciens fussent conservés, et que la reviviscence des êtres qui avaient possédé la vie individuelle, la personnalité fut possible sur la terre. Mais les facultés des hommes terrestres sont moindres que celles de leurs ancêtres du monde primitif, parce qu'ils n'ont plus de pouvoir immédiat sur les forces naturelles ; l'être est soumis à la loi généalogique des espèces, à la mort, à la lutte, d'où un accroissement des faits et des sentiments de guerre. Renouvier explique le caractère de la personne empirique par celui qu'elle avait dans le monde primitif au moment de la décomposition ; ainsi l'hérédité, l'habitude ne sont pas nos véritables et uniques origines morales ; les

origines sont prémondiales (1). Dieu a voulu que le retour de l'homme à la vie se produisît sous le règne du mal dont l'homme était l'auteur. Sa situation dans le monde actuel est l'inverse de celle qui lui était faite dans le monde primitif : au lieu d'avoir l'expérience du bien et seulement l'idée abstraite du mal, il voit et pratique l'injustice et se crée un idéal moral de bien. La réflexion sur cet idéal l'a conduit à la conception de Dieu, mais aussitôt s'est posé le problème de la conciliation de la justice divine avec l'injustice du monde.

Pour le résoudre, il faut expliquer et justifier la destinée du monde ; il faut que la douleur se justifie comme épreuve pour la fin dernière des personnes. L'injustice de Dieu serait éclatante si nous regardions *ce monde* comme l'œuvre de Dieu, mais il est le produit de la chute, un lieu d'exercice où l'homme continue à faire le mal qu'il a commencé dans le monde primitif et s'instruit du bien par l'expérience du mal. Le monde est le lieu où les hommes subissent la peine de leur injustice et préparent l'ordre futur du bien, l'accomplissement de la création, dont ils ont l'idée. La vie terrestre est une expiation. Il serait intéressant de savoir quelle destinée est réservée à la personne dont l'amélioration morale avorte sur terre. Renouvier écarte comme peu satisfaisantes les théories du jugement dernier ; il ne croit pas que les actions terrestres soient suffisantes pour qu'on puisse juger définitivement les êtres. Il regarde la terre comme une sorte de crible, par où les méchants, arrivant à une complète dégénérescence morale et physique, tomberaient comme un résidu sur d'autres planètes où le mal continuerait. L'action du mal détruit l'être, d'où la perte de son rang dans la vie. Par le mauvais usage, la liberté s'annihile et avec elle, la personnalité. C'est la mort du pécheur opposée à la vie éternelle du juste ; l'homme

(1) Cf. Kant, qui les place dans un libre choix fait par la personne, dans le noumène.

prépare sa mort ou sa vie future par sa pratique morale : l'immortalité est conditionnelle.

Les êtres qui survivront entreront dans le règne des fins ; ce sera l'avènement d'un troisième monde, semblable au premier par la composition des forces naturelles et la mentalité des hommes. Renouvier n'en conçoit l'existence que comme postérieure au refroidissement terrestre, à la dissolution du système solaire et à son retour à la nébuleuse. En renaissant dans le monde futur, les hommes auront encore une éducation à faire, mais par le bonheur, cette fois, pour être préparés à leur condition d'êtres immortels et puissants sur les forces naturelles. La vertu deviendra chez eux une habitude, une nécessité morale. La *personne* aura triomphé du *caractère.* Elle conservera la mémoire et le sentiment d'une possibilité du mal, mais ces images seront purement esthétiques et émotionnelles. Ainsi, la loi de Dieu est la justice ; perdue par l'homme, elle lui sera rendue au terme de sa destinée, mais notre existence actuelle est le règne de la guerre.

Telle est la doctrine purement philosophique, dont Renouvier entoure sa dernière sociologie (1). Elle se fonde sur une vue très pessimiste des faits sociaux, sur la persuasion que le monde actuel n'est qu'un amas de ruines. Elle modifie les conclusions de Renouvier, puisqu'il croit la justice sociale irréalisable sur terre, et qu'au lieu de proposer les moyens de la réaliser, comme il le faisait avant, il se préoccupe uniquement de se composer un ensemble de croyances presque religieuses qui puisse diriger la conduite individuelle. Il se défend d'avoir dogmatisé, et même d'avoir conçu une doctrine religieuse en présentant les idées que nous venons d'analyser ; selon lui, il n'a fait qu'user d'un droit qui appartient au philosophe et qui consiste à faire une hypothèse

(1) Le *Personnalisme* est divisé en trois parties, très liées : la métaphysique du personnalisme, la sociologie du personnalisme, l'eschatolagie du personnalisme. C'est la doctrine des trois mondes.

contrôlée par la logique et la morale (1). Le criticisme ne le lui interdisait pas : le criticisme est une philosophie croyante, il tire son nom de de ce qu'il choisit, juge et décide, il établit ses thèses par des raisons d'ordre pratique ou moral. « Le criticisme est donc éminemment une doctrine croyante ». Au-delà des inductions que permet la raison pratique, le criticisme autorise la croyance religieuse et conduit à l'étude des vérités fixées de la raison et du monde, à l'interprétation de l'idéal de perfection que nous portons en nous. Tandis que l'évolutionnisme conçoit le monde comme allant de l'inférieur au supérieur, le criticisme n'admet une direction des choses vers le bien que s'il y a eu une intention semblable dans sa production. Comme il n'admet pas que la pensée ne soit qu'un produit de l'évolution de la matière, il place au contraire le supérieur à l'origine ; le monde pour lui, n'est qu'une nature en décomposition : cela lui permet d'aborder l'hypothèse d'une nature antérieure, harmonique et parfaite, et d'une humanité primitive qui en aurait eu le gouvernement et aurait été ensevelie sous ses ruines.

Cette société de justice que Renouvier place avant le monde actuel, d'autres penseurs, comme Saint-Simon et Fourier, qui croyaient que le caractère humain actuel offre une matière susceptible d'organisation pour le règne de la justice et de la paix, la plaçaient dans l'avenir. Renouvier a toujours combattu ces théories du progrès qui sont illogiques et immorales, et de plus contredites par les faits. Bien qu'elles semblent optimistes, elles sont en réalité pessimistes, puisque les seules parties acceptables qu'elles contiennent, consacrées à la critique de la société actuelle et à l'appréciation morale de l'humanité, sont pessimistes.

Mais la métaphysique de Renouvier est-elle mieux établie que

(1) « Il a le droit, s'il est en règle avec les formes de la raison pure, de proposer comme vraisemblables des théories sur l'origine et la nature de notre monde, conformes aux lois de son entendement et à son sentiment de la vie » (*Personnalisme*, p. 225).

celle de Fourier qui croyait à la préordination divine de toutes les productions de la nature, d'une part, et de toutes les aptitudes des hommes d'autre part, de manière à ce que l'harmonie s'établit entre elles, dès que les hommes auraient réalisé en un point l'organisme social favorable à cette harmonie ? Il est permis d'en douter, mais un examen critique de cette doctrine ne semble pas suffisamment lié à notre sujet pour que nous le tentions (1).

Malgré le pessimisme profond qui marque les appréciations de Renouvier sur le monde actuel, la doctrine du personnalisme n'est pas un pessimisme définitif. A ses yeux, la personnalité, la conscience forment le fond de tout, et l'erreur des doctrines qui concluent à l'anéantissement de la personne dans le tout, consiste à vouloir prendre le fond des choses hors de la conscience. Les conséquences de ces doctrines sont la négation des vérités morales, le mépris des hommes et l'indifférence pour le sort des faibles et des malheureux. Renouvier, loin d'admettre une telle doctrine — qui n'est pour lui qu'un satanisme — a foi dans la justice à venir ; il croit à l'universalité du bien, il est optimiste, mais sans séparer la finalité universelle des fins individuelles.

Et il relie son optimisme moral à une métaphysique où l'immortalité est amenée comme un complément nécessaire de l'idée d'obligation sous la garantie de Dieu. Si létat de paix n'était qu'un rêve, la vie elle-même alors ne serait qu'un vain drame, sans dénouement, où les souffrances se perpétueraient dans les ténèbres morales et l'impuissance des efforts. La doctrine du personnalisme, en interprétant le plan de la création sous l'inspiration des croyances morales, a donné la raison de la vie sociale de l'homme.

Aussi, malgré son pessimisme *actuel*, Renouvier conclut-il

(1) Disons toutefois que le problème de l'origine du mal ne nous semble ni éclairci ni résolu, par le seul fait que cette origine est placée dans un monde antérieur au nôtre.

quand même à l'effort sur soi-même pour discipliner les passions, et à l'action sur la société pour y introduire la justice. Cette conclusion est, en somme, la même que celle qu'il tirait du criticisme pur, et que le criticisme semblait amener plus logiquement que la métaphysique du personnalime. La dernière philosophie religieuse de Renouvier ne semble pas avoir ajouté grand'chose à sa doctrine sociale ; aussi croyons-nous que la véritable originalité de Renouvier comme sociologue s'est montrée pendant la période — la plus longue de sa vie — qu'il consacra à la fondation du néo-criticisme. C'est dans les ouvrages se rattachant à cette période qu'il a donné le plus d'ampleur et le plus de profondeur à ses idées économiques et sociales.

CONCLUSION

La principale originalité de Renouvier parmi les économistes et les sociologues du XIXe siècle résulte avant tout de ce que sa doctrine sociale est la conséquence et le produit de sa pensée philosophique. Si être philosophe consiste à savoir analyser, critiquer puis synthétiser des idées générales, on peut dire que des penseurs comme Fourier ou Proudhon furent des philosophes, mais Renouvier a fait plus. Il a d'abord appliqué son intelligence à l'étude des problèmes purement philosophiques et ce n'est qu'après avoir passé en revue toutes les doctrines philosophiques, après s'être fait une théorie personnelle de la nature de l'esprit humain, de la destinée de l'homme, qu'il a voulu appliquer sa méthode et les résultats de ces études à l'observation des phénomènes sociaux et économiques, à l'évolution des sociétés et aux règles de la vie politique des hommes. La philosophie s'étend, pour Renouvier, à l'examen des problèmes de la vie sociale ; elle est une science éminemment pratique, c'est-à-dire qu'elle doit donner à l'esprit humain l'ensemble des croyances et des règles qui lui permettent de diriger toute son activité.

La pensée sociale de Renouvier suit la même évolution que sa pensée philosophique ; il a pris lui-même le soin de nous retracer la marche de ses idées philosophiques, et dans cette sorte d'autobiographie mentale on voit la raison des nuances que nous avons

signalées dans ses conceptions sociales, à diverses époques de sa vie. Il y a trois phases à distinguer dans cette pensée philosophique et sociale. Dans la première, Renouvier est panthéiste et procède de Hégel en philosophie, et de Saint-Simon en sociologie. Plus tard, il développe le criticisme kantien, s'en fait une doctrine personnelle et soumet toute sa pensée au principe de contradiction. Enfin la critique l'amène à faire une part plus large à la croyance dans la solution des problèmes qu'il étudie et il aboutit à une philosophie religieuse.

Sa première pensée philosophique laissa peu de traces dans ses ouvrages sociologiques ; il confesse sa foi au saint-simonisme, qui occupa toute sa jeunesse, « j'étais alors infecté par les prédications saint-simoniennes ; je lisais *Le Globe* pendant les classes ; on m'avait persuadé... que la science et la société étaient appelées à se reconstituer *a priori* dans le cours même de la génération à laquelle j'appartenais, conformément à un plan *révélé*..... Cette folie ne tint pas chez moi jusqu'à la vingtième année, mais elle me laissa en héritage un cruel désenchantement et en même temps un goût maladif pour les synthèses absolues et un dédain puéril pour les procédés analytiques et les connaissances modestes » (1). Cependant la Révolution de 1848 rendit Renouvier à l'enthousiasme, à la croyance saint-simonienne que la société pourrait, en peu de temps, transformer sa constitution et parvenir à la justice. Le *Manuel républicain* témoigne de cette confiance ; il laisse voir encore l'influence de Saint-Simon dans le sentiment chrétien qui anime certains passages, et dans le rôle assez considérable qu'y joue la fraternité et la morale de l'amour.

A partir du moment où il devient criticiste, Renouvier applique assidûment sa réflexion à la morale, à la politique et à la sociologie ; il se pénètre profondément de la croyance à la liberté de

(1) *Esquisse d'une classification des systèmes philosophiques*, t. II, p. 358.

l'homme, à la contingence des événements, et cette croyance sert de principe et de règle à toutes les théories et solutions sociales qu'il établit. Il ne croit plus que les sociétés humaines peuvent et doivent être amenées à l'unité de croyance, grâce aux efforts d'un pouvoir spirituel fortement organisé. Il cesse de se placer au point de vue de l'autorité et de la solidarité et il s'établit et se fortifie « dans la conviction que les croyances libres sont les seules morales, que la vérité n'est un privilège pour personne, que ceux-là sont des usurpateurs qui prétendent modeler l'humanité selon des plans dont ils s'attribuent n'importe quelle révélation ou connaissance propre, et qu'enfin les sociétés ne doivent agir sur elles-mêmes ou sur leurs membres, hormis le cas de défense du droit, que d'après la méthode autonomique ou de self-governement moral » (1). Et toute la morale criticiste s'applique à déterminer tous les devoirs sociaux de l'homme en fonction des idées de liberté et de justice.

Après avoir établi l'idée de justice sur de solides fondements rationnels et montré qu'elle constituait la règle idéale de toutes les relations humaines, Renouvier en est venu, par un processus mental bien naturel, à étendre cette idée, de l'homme au monde, de l'expérience actuelle à une vie antérieure à notre existence et à une autre vie qui, par hypothèse, la suivra pour permettre à la justice de s'épanouir complètement et de se résumer en Dieu. C'est ainsi que, parti de la morale, Renouvier aboutit à la religion qui n'est qu'une morale amplifiée, accrue dans son objet, augmentée dans sa puissance. Cela ne doit pas étonner et n'indique, chez lui, qu'une extension de la méthode philosophique qu'il a toujours appliquée ; pour lui, la philosophie n'a jamais été qu'un ensemble de croyances ; rien ne s'opposait donc à ce qu'aux croyances rationnelles vinssent s'ajouter à celles formées et conservées par les besoins et les habitudes du cœur et de l'imagination. Cette der-

(1) *Esquisse*, II, 360.

nière phase de sa pensée s'est accompagnée d'un pessimisme relatif au monde actuel qui a déterminé chez Renouvier un retour aux conceptions socialistes de sa jeunesse. Il a eu moins confiance en l'efficacité de la liberté laissée à ses propres moyens, et l'action de l'autorité lui est apparue comme nécesaire à la formation et au dévelopement des réformes de justice sociale.

La philosophie criticiste, qui fut celle pour qui Renouvier combattit pendant la plus longue période de sa vie, devait contribuer à donner une forte originalité à sa doctrine sociale. On peut dire qu'il n'est le disciple de personne en matière économique et sociale, parce que le criticisme repose sur une critique de la connaissance et n'admet aucun dogme. Cette doctrine, au contraire, « prétend les régenter tous et s'offre comme la régulatrice des idées et des actes des législations et des théories, non moins que des applications et de la pratique » (1).

A cette haute culture philosophique, Renouvier joignait une culture scientifique profonde qui lui permit de se créer une méthode rigoureuse d'observation et de déduction. Il réagit d'abord contre l'a-priorisme des penseurs du XVIIIe siècle qui croyaient pouvoir appliquer à l'étude des moyens pratiques de transformation sociale les mêmes procédés qu'à la détermination des principes et des fins ; il se sépare aussi des penseurs qui, comme Comte ou Taine, ont horreur de tout ce qui dépasse le fait empirique et prétendent trouver des règles de conduite sociale indépendamment de tout principe rationnel. Renouvier dégage d'abord par la méhode rationnelle les principes de la justice et du droit, et montre les règles auxquelles doivent obéir les relations sociales dans l'état de paix idéal ; puis, considérant les faits, il mesure l'écart qui les sépare de la société rationnelle, il modifie ses principes en tenant compte de cet écart et cherche les moyens prati-

(1) *Critique philosophique*, 72, II, p. 9.

ques d'agir sur le réel pour l'amener à ressembler de plus en plus à l'idéal de la théorie.

Sa doctrine sociale tout entière vise à respecter le droit et la dignité de la personne, à lui donner les moyens de satisfaire à toutes ses fins, de devenir davantage elle-même, c'est-à-dire un être autonome et raisonnable. C'est essentiellement une doctrine de liberté. Elle comprend une partie négative et une partie constructive ; celle-ci embrasse à la fois les conceptions théoriques et les idées pratiques. C'est par la partie critique que la doctrine de Renouvier se dégage le mieux ; elle ne tente pas de concilier les opinions qu'elle trouve devant elle ; loin d'être un éclectisme, c'est en s'opposant qu'elle se pose. Nous allons essayer de montrer comment Renouvier se sépare des grandes doctrines sociales qui se développaient en même temps que la sienne, quelles influences il en reçoit et quelles tendances révèle son système.

Il combat toutes les doctrines qui ont essayé de réagir contre l'esprit libéral de la Révolution : le saint-simonisme, le positivisme et le socialisme autoritaire. Tout en rendant justice au mérite de Saint-Simon qui est d'avoir réhabilité le travail et fait voir les injustices du régime social actuel, Renouvier lui reproche d'avoir introduit dans les esprits la croyance au progrès et l'espoir utopique en une ère de bonheur complet, d'avoir méconnu les droits et la dignité de la personne en fondant une politique autoritaire et en ne donnant que l'amour pour principe à sa morale. Il adresse les mêmes critiques au positivisme. Nous avons vu, au cours de cette étude, comment il a réfuté la thèse de la loi historique du progrès nécessaire et continu, et comment tout en ne reconnaissant que des faits de progrès, il en a précisé la nature purement morale et attribué tout le mérite à l'individu seul. Nous avons suivi sa réfutation de l'autoritarisme lequel est obligé pour conclure que la réforme sociale peut être l'œuvre d'un pouvoir absolu est obligé de compter sur la vertu des dirigeants et la

soumission des dirigés. Enfin il a repoussé l'idée que l'Etat doit un être réel, supérieur à l'individu auquel il aurait le droit d'imposer des règles de conduite et de croyance en vue de réaliser le bonheur qu'il conçoit pour lui. A ces théories il a opposé l'idée de l'Etat fondé sur le contrat issu des volontés libres des individus réunis, n'ayant de droits que ceux que l'individu a pu lui conférer et ne pouvant rien tenter à l'encontre de la dignité et de l'autonomie de la personne. Au pur altruisme du socialisme, à cette morale du sentiment qui n'engendre qu'arbitraire et qu'hétéronomie, il a opposé une morale rationnelle fondée sur l'idée de justice, posant l'égalité du débit et du crédit des personnes dont elle respecte la liberté.

Le socialisme se trompe dans sa doctrine de la fin de l'humanité qui est, non pas le bonheur, mais la justice ; il commet un cercle vicieux en croyant que la simple création d'institutions bonnes rendra l'humanité bonne elle-même, alors que la justice ne peut inspirer les institutions que si elle est solidement implantée déjà au cœur de l'homme. Sa confiance absolue dans la science ou dans une loi de progrès pour conduire l'homme à ses fins n'est pas moins illusoire puisque le progrès ne s'obtient que par la liberté.

L'utopie socialiste est à rejeter comme irrationnelle ; elle se présente surtout chez des penseurs tels que Cabet et Fourier. Dans l'œuvre de Cabet, Renouvier ne trouve aucune philosophie, mais simplement la conception naïve et plate d'un système social optimiste inventé de toutes pièces pour remplacer, sans aucune justification, la société existante. Il n'en est pas de même de Fourier qui est peut-être le penseur auquel Renouvier doit le plus et dont il ait gardé jusqu'au bout l'influence. Il n'en parle jamais qu'avec admiration, et il en donne les raisons. « Je n'ai pas l'habitude de porter des jugements durs quand le nom ou les plans sociaux de Fourier se rencontrent dans mes études et ce n'est pas seulement parce que j'admire le génie de cet homme et

que j'aime un grand nombre de vues de détail, à la fois nobles et pratiques, dont il a semé ses livres..., mais c'est que Fourier, faisant appel constamment à la liberté et à la liberté toute seule, pour réaliser le plan divin, se sépare, à son grand avantage moral, de tous ces prédicateurs d'autorité ancienne ou nouvelle, royale ou sociale, théocratique ou communiste, qui ne se proposent jamais que de prendre les hommes pour instruments de leurs desseins ou comparses de leurs théories (1) ».

Il trouve, chez Fourier, tous les éléments d'une grande et véritable philosophie : « Pour être philosophe, que faut-il ? Rattacher par la pensée les phénomènes de l'univers à ce que l'on peut concevoir comme leur principe... définir la nature et l'ordre du monde... avoir marqué la place de l'humanité et tracé le plan des destinées humaines dans l'ordre matériel de l'univers, étudié les passions et leurs fins, déduit l'ordre social, suivi les âmes dans les mondes futurs... (2) » Et c'est là proprement l'œuvre de Fourier. Et Renouvier se plaît à montrer lui-même les points de contact de son système avec celui de Fourier. Il signale d'abord les ressemblances qui existent entre son explication des destinées humaines et celle que donne le Phalanstérien, tout en marquant la profonde différence qui résulte de ce fait que leurs principes moraux sont différents : pour le criticisme c'est la justice, pour le fouriérisme c'est l'amour qui fonde la morale. Les vues pratiques de Fourier, reprises ou adoptées par Renouvier sont nombreuses : sur la propriété, il déclare Fourier « le plus juste, le plus modéré et le plus *pratique* des socialistes ». Il reprend les critiques faites par Fourier contre les mœurs commerciales, l'échange, la production morcelée ; il juge les principes phalanstériens tout à fait applicables à une association volontaire de producteurs, « dont les membres, sans admettre l'utopie attrac-

(1) *Critique philosophique*, 73, I, 35.

(2) *Philosophie analytique*, IV, 162.

tionniste, mais en se plaçant sous le régime commun du devoir, de l'intérêt et des règlements, exploiteraient comme travailleurs et comme capitalistes et actionnaires un fond indivisible entre eux, industriel ou agricole » (1). Renouvier admet la triple rémunétion, au capital, au travail, au talent que propose Fourier. Enfin, il constate que grâce à la loi équitable des associations, le fouriérisme est « le seul système social *a priori* qui ait pu descendre de son utopie et sans abandonner son principe, offrir une formule pratique de la fonction économique et de sa rétribution » (2). Il suffirait pour lui rendre toute sa force de substituer à sa morale passionnelle, la morale criticiste qui admet les passions dirigées et apliquées par la raison parmi les éléments de l'acte moralement bon.

C'est donc surtout au nom de la liberté que Renouvier se sépare du socialisme, et son adhésion n'est acquise à un système que dans la proportion où il la respecte; c'est pourquoi les théories de Proudhon ne lui ont jamais paru être entièrement à rejeter. Comme Renouvier, Proudhon combat tous les systèmes autoritaires, et comme lui, il cherche à relier sa conception de la liberté morale et politique à une explication métaphysique de l'univers, fondée aussi sur la liberté. Il a le mérite d'avoir compris que pour fonder la société démocratique il faut faire appel à la conscience, à la volonté qui seules créent la vie individuelle et sociale; c'est à un système de liberté qu'il demande la solution de la controverse entre les fins de la société humaine et la notion de l'Etat. Il va même plus loin que Renouvier dans le respect de l'individu, trop loin peut-être, en négligeant de parti-pris, la part qui peut revenir à l'action adjuvante de l'état pour aider à la pleine formation de l'individualité de ses membres. Bien qu'il ait eu conscience de la loi morale, Proudhon n'a pas su trouver

(1) *Id., Ibid.*, 175.

(2) *Ibid.*, 202.

la critère de l'acte moral ; il s'en est tenu à des affirmations de sentiment et n'a pu construire une éthique rationnelle ; ses conceptions pratiques se ressentent de cette faiblesse. La seule dont Renouvier lui ait emprunté l'idée — pour l'abandonner ensuite — est celle du crédit gratuit.

Avant de voir en quel sens Renouvier est socialiste, malgré les critiques dont nous avons rendu compte, il faut montrer comment il s'oppose à l'individualisme des économistes classiques. Ce qui l'en distingue tout d'abord c'est qu'au lieu de se borner, comme l'économie politique classique, à constater les lois qui régissent l'état de guerre pour les ériger en lois nécessaires et impératives, il remonte aux principes de la morale rationnelle ; il trouve l'autonomie de l'individu et c'est ce qui fait de lui un individualiste, mais il rencontre aussi la loi morale et le devoir de justice, et c'est ce qui le conduit à condamner les faits de l'ordre empirique parce qu'il les apprécie sous un point de vue strictement éthique. Il ne conçoit pas la liberté comme l'individualisme classique ; dans le *Manuel*, déjà, constatant les énormes inégalités sociales qui sont le fait du *laissez-passer*, il s'écrie : « Ne me dites pas que la liberté est bonne et que la liberté veut ces choses ! Oui, la liberté est divine, mais non point la liberté seule, sans l'ordre. Votre liberté pure est une idole que je nomme anarchie et cette idole se nourrit de sang humain ! » La liberté est sans doute excellente et pourrait produire en économie, de meilleurs effets que l'autorité, mais « il ne s'ensuit pas que le régime de la liberté renferme par lui-même toute la vérité économique, pas plus que la liberté en général ne renferme la morale qui est la droite manière d'en user. Les économistes ont eu raison de partir de l'état de guerre pour étudier les sociétés, et d'y voir la lutte des intérêts (abstraction faite du devoir), mais ils ont eu tort, arrivés au bout, de ne pas tenir compte de la justice, et de ne pas tempérer les aphorismes de l'expérience par les préceptes de la raison

pratique » (1). La théorie de la liberté qui conduit à l'écrasement du fort par le faible est immorale; poussée à son terme logique par un Stirner ou un Nietzsche elle justifie la conduite de l'homme de proie, du surhomme qui ne considère les autres hommes qu'au point de vue de la consommation et qui n'est « que la folie des grandeurs érigée en système social » (2).

La liberté et l'individualisme ne sont pour les économistes qu'un moyen, un moyen de préparer l'enrichissement et le bien-être matériel; ils ne le préconisent que pour maintenir l'état économique actuel, et par là ils tendent à n'accorder la liberté vraie qu'à une classe seulement d'individus: les propriétaires. C'est là une théorie manifestement injuste ; elle se propose simplement de conserver le fait acquis, qu'elle prend pour un droit, et elle empêche le droit véritable de se faire jour. Tout autre est l'individualisme de Renouvier; il est, pour lui, une fin véritable; la personne est le principe et la fin de la société, c'est à la satisfaction de ses droits et de ses tendances que doivent concourir tous les efforts sociaux. C'est aussi un individualisme démocratique parce qu'il réclame avec la même force le respect du droit de tous et les moyens de l'assurer en pratique, au lieu de vouloir que la masse ne travaille et ne vive que pour permettre à quelques surhommes de vivre avec la plus grande intensité de jouissance possible.

Renouvier fait un retour à l'individualisme du XVIII[e] siècle. Les penseurs de cette époque ont nettement posé les fins individualistes de l'homme et ont eu une vue exacte de la société conforme à ces fins. Mais ils n'ont pas su indiquer les moyens de réaliser pratiquements leurs idées; ils n'ont pas davantage su rattacher leurs thèses sociales à un ensemble de principes qui les relie à une philosophie première qui les engendre. Renou-

(1) *Science de la Morale,* II, 105.

(2) *Nouvelle monadologie,* 446.

vier a comblé cette double lacune par sa théorie morale fondée sur l'individu. L'individualisme du XVIIIe siècle est surtout émancipateur et cherche à affranchir l'individu de la tutelle oppressive de l'état. Cependant, il n'est pas sans lui attribuer d'assez importantes fonctions et sans lui attribuer des devoirs caractérisés, soit d'abstention, soit d'intervention, en face des droits de l'individu. De même, et à la différence des économistes qui se bornent à une simple critique de la notion d'Etat, à le nier, à ne reconnaître à l'individu qu'un droit *contre* lui, Renouvier se préoccupe de constituer une notion positive et précise de l'Etat : il confère à l'individu un droit *sur* l'Etat, corrélatif à des devoirs de l'Etat. Comme J.-J. Rousseau, il ne donne de pouvoir à l'Etat que dans l'intérêt de l'individu, que pour le rendre plus apte à garantir les droits individuels, à assurer les conditions les plus prompte, les plus sûres et les plus favorables à l'égard du développement de l'individualité. Les mêmes idées se retrouvent chez tous les penseurs du XVIIIe siècle, Condorcet, Mirabeau, et déjà chez Montesquieu et constituent la notion de l'état démocratique. Elles sont reprises par Renouvier, mais tandis que la philosophie sociale du XVIIIe siècle place la recherche du bonheur à la base de tous les phénomènes moraux et sociaux et conclut que la société doit être organisée pour assurer le maximum de bonheur à l'individu, il part, lui, d'un autre principe : l'idée de droit et de justice. Il en résulte que son système ne saurait aboutir au jacobinisme qui exagère le rôle et le pouvoir de l'Etat, parce que la personne, avec le respect du à son essence morale, est posée comme supérieure à tout grâce au principe de justice.

L'Etat est tenu, dans le système de Renouvier, de travailler à la formation du plus grand nombre d'individualités possible ; il doit pour cela permettre à la personne de parvenir de plus en plus à l'entière possession de son autonomie, et pour cela satisfaire à ses revendications économiques aussi bien qu'à ses revendications politiques. Mais un tel individualisme ne ressemble-t-il

pas au socalisme, et Renouvier ne serait-il pas au fond un socialiste? Dans le *Manuel,* Renouvier définit le socialisme « un ensemble de doctrines dont l'esprit commun consiste à reconnaître à la personne de l'Etat des droits et des devoirs plus étendus que par le passé et à resserrer les liens de solidarité qui unissent tous les citoyens, tous les membres de la République » (1), et il déclare que c'est là sa doctrine; plus tard sa doctrine sociale réduira quelque peu les droits de l'Etat, et cependant elle ne cessera pas d'avoir certains caractères socialistes. Cette définition de Renouvier est bonne, en tant qu'elle s'applique au socialisme tel que sa doctrine l'admet, mais elle ne conviendrait peut-être pas à tous les systèmes qui se sont donnés pour socialistes. Une définition exacte du socialisme, embrassant tout le défini, est assez malaisée à trouver. On peut cependant regarder comme un socialisme: toute doctrine qui tend à l'abolition de la propriété privée et à sa socialisation, dans l'intérêt de l'individu et au nom de la justice, en vue de réaliser l'égalité des conditions, relative ou absolue, égalité de fait (2).

Cette définition ne convient qu'en partie au système de Renouvier. C'est un système socialiste, parce qu'il repose sur l'idée de justice, qu'il fait de l'individu le principe et le but de tout pouvoir social, et qu'il vise, sinon à l'absolue égalité de fait, du moins à la réduction *maxima* des inégalités sociales. D'autre part, ce système n'est pas socialiste, parce qu'il considère la propriété comme un droit inviolable, une garantie de la personne et qu'il refuse complètement de la socialiser. Renouvier se préoccupe avant tout de faire régner la justice dans les rapports sociaux, et il voit là l'œuvre propre de l'état démocratique ; il cherche à appliquer cette idée à tous les problèmes sociaux, et notamment à celui de la propriété qui a ce caractère antinomique d'être

(1) *Manuel,* p. 57.

(2) Définition de M. Deschamps, à son cours.

refusée aux uns par cela même qu'elle est accordée aux autres. Il distingue la justice idéale, telle que la pratiqueraient des êtres raisonnables dans l'état de paix, et la justice réalisable dans l'état de fait qui est un état de guerre où les personnes ont à invoquer l'une contre l'autre un droit de défense. Il conclut à la nécessité pour les individus de se grouper en de libres associations que l'Etat a le devoir de susciter et d'aider. L'Etat ne doit jamais éouffer l'activité individuelle. « L'abandon du peuple est barbare à la vérité, dit Renouvier, mais la protection va d'ordinaire avec la tyrannie. » Aussi n'est-il interventionniste qu'avec prudence, et contraint par la conviction qu'il acquiert de la trop grande faiblesse de l'initiative privée dans le régime économique actuel.

Le socialisme de Renouvier n'est pas utopique parce que, au lieu de faire fond sur un esprit humain perfectionné, il part des données réelles de la conscience actuelle ; il y trouve la loi morale qu'il veut qu'on respecte et qu'on introduise dans les institutions. Il n'est pas d'avantage autoritaire, parce qu'il garantit l'individu contre l'oppression possible de la société, en lui laissant la liberté de produire, la propriété et le droit au profit. Renouvier a défini son socialisme « une doctrine suivant laquelle les relations du travail et du capital sont destinées à une transformation considérable non pas grâce à des restrictions apportées à la liberté des travailleurs ou à celle des détenteurs du capital, mais par le simple effet du développement des facultés plus éclairées, mieux dirigées de tous, et par la substitution progressive des associations aux sociétés fatales » (1). C'est un socialisme libéral, un socialisme garantiste ou de justice qui est de nature à s'introduire par les lois dans les relations économiques sans supposer rien de contraire aux données de l'expérience.

En examinant si la doctrine de Renouvier pouvait rentrer dans les cadres du socialisme ou de l'individualisme, nous avons vu que

(1) *Critique philosophique*, 73, II, 95-6.

ces doctrines pouvaient s'entendre de façons différentes, et qu'en un certain sens, chacune d'elles présentait des points de contact avec celle de Renouvier. Le socialisme, c'est d'abord la théorie qui subordonne l'individu à l'état autoritaire. C'est aussi la doctrine qui cherche à établir la répartition des richesses en vue de satisfaire l'égalité et non plus sur la base de l'équivalence en utilité des produits ou des travaux. C'est enfin le système qui fait de l'Etat le serviteur de l'individu auquel il doit assurer les moyens de se développer complètement. Cette dernière forme se rapproche du socialisme de Renouvier, qui donne à l'Etat mission d'aider l'individu, — non de le dispenser de tout effort — et de travailler au développement de sa personne morale, de son autonomie plus que de son bien-être.

L'individualisme, de son côté, nous est apparu tantôt comme ôtant à l'Etat toute espèce de rôle économique, parce qu'il juge l'initiative privée comme supérieure en cela ; tantôt comme une simple forme de l'opposition des possédants contre une intervention qui s'exercerait à l'encontre de leurs privilèges ; tantôt enfin comme une doctrine d'émancipation qui veut amener tous les citoyens, sans exception, à jouir de leurs droits d'homme, à posséder toutes leurs libertés, et qui pour cela ne craindra pas de faire appel à la puissance de l'Etat. Cette troisième forme convient à la doctrine de Renouvier qui fait sortir l'Etat de la volonté des personnes unies par un contrat en vue de réaliser le bien de tous et de chacun, et qui peut, sans contradiction demander à l'Etat d'agir en faveur de l'individu, au nom de l'idée de justice qu'il incarne et dont il est né. Cet individualisme ne justifie pas plus l'abstention indifférente de l'Etat qu'il n'en prépare nécessairement la tyrannie.

Le socialisme et l'individualisme se rencontrent donc dans la théorie de Renouvier, en ce qu'ils ont de commun et qui est le souci de reconnaître à la personne tous ses droits à se développer, à devenir une individualité de plus en plus parfaite.

La liberté, la justice et le droit sont à la base du système de Renouvier; toutes ces notions exigent une personne comme sujet et comme objet; elles ne peuvent être susceptibles de réalité et d'application que dans la société, mais la société n'est qu'une création volontaire des personnes, n'ayant sur elles que des droits qu'elles lui confèrent sous la garantie de la justice. Par là, autant que par les raisons philosophiques qui seules l'ont inspiré, Renouvier était bien fondé à nommer son système le *personnalisme*.

Le respect du droit de la personne inspire toute la morale sociale de Renouvier; c'est lui qui l'amène à reconnaître toutes les exigences de l'idée de justice pure par laquelle se justifie à la fois le caractère absolu des fins morales et sociales de l'homme, et qui lui dicte une telle modération dans les moyens qu'il conçoit comme propres à transformer l'état de guerre. C'est ainsi que Renouvier tout en reconnaissant le droit à l'insurrection, en refuse toujours l'exercice et se prononce contre des doctrines révolutionnaires. Mais il repousse avec la même force les principes de non-résistance au mal, la morale du sacrifice, qu'il réfutait (1) jusque chez leur dernier et grand apôtre: Tolstoï.

Sa doctrine est une doctrine d'effort et d'action; l'homme est pour lui l'agent de ses destinées; qu'il travaille à les construire selon la justice, l'effort est un devoir strict, le travail est l'équivalent du devoir. Même lorsque le pessimisme l'a complètement envahi, et qu'il a construit toute une métaphysique pour montrer que la terre ne saurait voir la réalisation de la justice, Renouvier se garde de conclure à l'indifférence inactive, il continue d'affirmer que notre destinée dépend en partie de notre raison et de l'emploi raisonnable de notre liberté.

C'est donc à l'individu qu'il appartient de réaliser le progrès en agissant sur lui et autour de lui pour faire triompher la justice.

(1) Cf. *Philosophie analytique*, IV, 584, sqq.

Libre de ses actes et soumis à l'obligation morale, l'homme fait sa vie avec les décisions qu'il prend à chaque instant ; par là, il fait aussi celle des autres ; son action tend à détruire celle des influences déterminantes de toute nature qui pèsent sur la vie de l'homme. L'action sociale de l'individu peut surtout s'exercer par deux grands moyens en qui Renouvier mettait son espoir de rénovation sociale : l'éducation et l'association. L'enseignement de la morale criticiste, de cette morale qu'il a cherché à vulgariser sous toutes ses formes, était selon lui, très propre à former la conscience morale d'une humanité meilleure. Son rôle ne s'affirmait nulle part aussi nettement que dans la démocratie.

C'est que le criticisme est profondément démocratique, et c'est là ce qui fait sa principale originalité au milieu des doctrines sociales du XIX[e] siècle qui presque toutes ont été aristocratiques, monarchiques ou autoritaires. Elles n'ont pas su poser les notions de droit et de devoir sur lesquelles se fonde toute la morale criticiste. Renouvier affirme la nécessité de poser cette double notion dans les relations sociales aussi bien qu'individuelles, de juger du droit et du devoir dans les relations politiques, comme on le fait dans les relations morales, et il croit que cette nouvelle manière de voir serait de nature à transformer les relations des peuples. C'est là le fond de l'idée démocratique.

Malheureusement, cette doctrine semble peu connue, peu comprise et la société moderne peu disposée à l'appliquer. Renouvier ne s'illusionnait pas sur les chances de succès qu'elle pouvait rencontrer, il voyait le monde, la foule et les philosophes plutôt hostiles aux idées de justice. « L'utopie du progrès a mis un bandeau sur tous les yeux. On ne voit pas le mal, on ne sent pas l'injustice, on ne comprend pas qu'une société ne peut que végéter, qui se désintéresse de la justice (1). » Il déplore que le goût pour les idées générales soit perdu, que les esprits deviennent

(1) *Derniers entretiens*, p. 78.

superficiels, égoïstes et dilettantes. La déchéance morale des classes dirigeantes l'attriste : il constate qu'elles ont manqué à leur tâche et à leurs promesses ; aussi n'espère-t-il plus en elles pour assurer l'avenir de la démocratie ; « il n'y a d'espérance à fonder que sur le peuple, et j'appelle peuple ceux-là qui travaillent » (1). Sans méconnaitre les défauts du peuple, Renouvier voyait en lui seul de fortes réserves d'énergie ; lui seul est capable de faire les réformes de justice sociale nécessaires, mais il faut l'y préparer en lui inculquant la notion nette du droit et du devoir, et même en lui disant de saines et dures vérités.

Par cet amour du peuple, par son attachement indéfectible à l'idée de justice, à l'idée du droit de la personne, Renouvier témoigne d'un esprit vraiment et profondément républicain. Le criticisme, sa doctrine, n'est certes pas à l'abri des objections, mais celles qu'on peut lui faire n'atteignent que des détails ; pour nous, nous avons voulu nous borner à donner l'exposé fidèle des idées criticistes relatives à la sociologie politique et économique, sans en faire l'examen critique approfondi. Toute cette sociologie est dominée et inspirée par la morale rationnelle du droit et du devoir, de la justice et de la liberté. Fondée sur l'individu, elle fonde elle-même la société à laquelle elle présente à la fois la notion idéale de ce qu'elle devrait être, et les moyens de s'approcher de sa fin. A l'individu, elle donne la règle et le critère de tous ses actes ; elle lui montre ses droits et lui dicte ses devoirs sociaux ; elle lui donne la notion de son autonomie, mais aussi de la solidarité qui le lie à ses semblables. L'altruisme qu'elle lui conseille n'est pas le sacrifice, il n'est que la justice, mais la justice entière, puisque Renouvier a pu l'exprimer dans ce précepte, qui sera notre conclusion, que « *dans une société, c'est nuire que de ne point aider* ».

(1) *Ibid.*, p. 90.

BIBLIOGRAPHIE

RENOUVIER. — *Manuel de philosophie moderne*, 1842.
— *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, 1848. (3e éd. avec notice de M. J. Thomas, 1904.)
— *Gouvernement direct et organisation centrale et communale de la République*, 1851.
— *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, 1864, 2e édit., 1896.
— *La science de la Morale*, 2 vol., 1869, 2e édit., 1907.
— *La Critique philosophique*, 1re et 2e séries, 1872-1889, 36 vol.
— *Petit traité de morale à l'usage des écoles laïques*, 1879.
— *Esquisse d'une classification des systèmes philosophiques*, 1886, 2 vol.
— *Philosophie analytique de l'histoire*, 1896-1897, 4 vol.
— *La nouvelle monadologie*, 1898.
— *Le Personnalisme*, 1903.
— *Derniers entretiens* (recueillis par M. Prat), 1903.

J.-J. ROUSSEAU. — *Du Contrat social*, 1762.

TURGOT. — *Lettres sur les constitutions américaines*, 1776.

CONDORCET. — *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1793.

KANT. — *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, 1797.
— *Conjectures sur les commencements de l'histoire du genre humain.*
— *Exposé de la doctrine saint-simonienne*, 1829-1830.

A. Comte. — *Considérations sur le pouvoir spirituel*, 1826.
— *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848.
— *Catéchisme positiviste*, 1852.
— *Système de politique positive*, 1851-1854.

H. Carnot. — *Le Ministère de l'instruction publique*, 1848.
— *Compte rendu des séances de l'Assemblée nationale*, t. II, 1849.

Proudhon. — *Contradictions économiques*, 1846, 2 vol.
— *Propositions et discours relatifs à l'impôt sur le revenu* (11-31 juil. 1848).
— *Le droit au travail et le droit de propriété.*
— *La révolution sociale démontrée par le coup d'état*, 1868.

Louis Blanc. — *Organisation du travail*, 1848.
— *Le socialisme*, 1848.

Hipp. Renaud. — *Solidarité*, 1847.

Vacherot. — *La démocratie*, 1860.

Ernest Renan. — *Réforme intellectuelle et morale*, 1872.
— *L'Avenir de la science*, 1890.

J. Barni. — *La morale dans la démocratie*, 1869.
— *Manuel républicain*, 1875.

Stuart Mill. — *Principes d'économie politique*, 1873.
— *La Révolution de 1848 et ses détracteurs*, 1875.

Edgar Quinet. — *La Révolution*, 1872.

Bagehot. .. *Lois scientifiques du développement des nations*, 1877.

Spencer. — *Introduction à la science sociale*, 1878.
— *Les bases de la morale évolutionniste*, 1880.

Fouillée. — *L'idée moderne du droit*, 1878.
— *La science sociale contemporaine*, 1880.
— *Critique des systèmes de morale contemporains*, 1883.

E. Schérer. — *La démocratie en France*, 1884.

Ferneuil. — *Les principes de 89 et la science sociale*, 1889.

Leroy-Beaulieu. — *L'Etat moderne et ses fonctions*, 1890.

Beudant. — *Le droit individuel et l'Etat*, 1891.

CAUWÈS. — *Traité d'économie politique*, 3e édition, 1893, 4 vol.

LANGE. — *Histoire du matérialisme* (t. II), 1895.

Henry MICHEL. — *L'idée de l'Etat*, 1896.
— *La doctrine politique de la démocratie*, 1902.

Em. FAGUET. — *Questions politiques*, 1899.
— *Le socialisme en* 1907, 1907.

Morale sociale. — Conférences faites au Collège des Hautes Etudes sociales, 1899.

Questions morales. — Conférences faites au Collège des Hautes Etudes sociales, 1900.

TOLSTOI. — *L'esclavage moderne*, 1901.

P. LOUIS. — *Les étapes du socialisme*, 1902.
— *L'ouvrier devant l'Etat*, 1902.

G. SÉAILLES. — *La philosophie de Renouvier*, 1905.
— *Education ou Révolution*, 1904.

Ch. GIDE. — *Coopération*, 2e édit., 1906.

BOUGLÉ. — *Qu'est-ce que la sociologie ?* 1907.

Revue philosophique, 2e trimestre, 1877 (Beurier).

Revue de métaphysique et de morale, 1904 (Darlu).

TABLE DES MATIÈRES

Imp. coop. ouvr., Villeneuve-St-Georges.